This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

752z
E569

Zum Rechte der Schutzflehenden

bei Homer.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der

Doktor-Würde

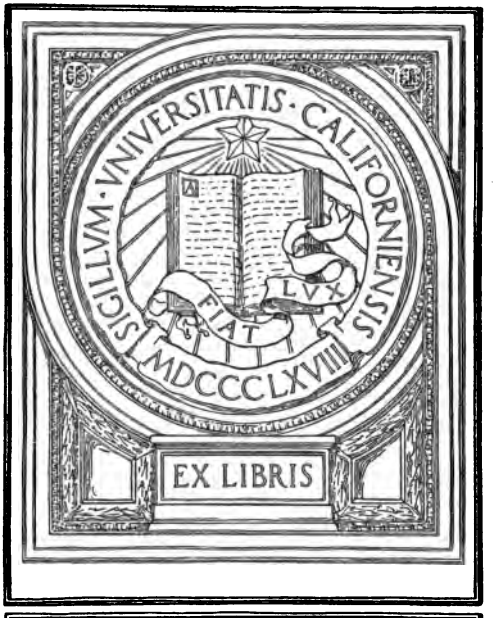
der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Kgl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München vorgelegt am 18. Januar 1899

von

Franz Joseph Engel,
Kgl. Gymnasiallehrer zu Passau.

Passau
Buchdruckerei von Ablaßmayer & Penninger
1899.

YC 00237


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

752z
E569

Zum Rechte der Schutzflehenden

bei Homer.

Inaugural-Dissertation,

zur Erlangung der

Doktor-Würde

der philosophischen Fakultät (I. Sektion) der Kgl. Bayer. Ludwig-Maximilians-Universität zu München vorgelegt am 18. Januar 1899

von

Franz Joseph Engel,
Kgl. Gymnasiallehrer zu Passau.

Passau
Buchdruckerei von Ablaßmayer & Penninger
1899.

Vorwort.

W. Max Müller beklagt sich an einer Stelle seines 1893 erschienenen Buches „Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern", daß sich die Gelehrten, die sich um Erforschung der ältesten griechischen Geschichte bemühen, nur allzu zögernd ihrer Aufgabe bewußt werden, hiebei auch die gesicherten Resultate der orientalistischen Forschung gebührend in Rechnung zu ziehen.

Diesem Vorwurf zu entgehen, war bei einem Gegenstand, der wie der vorliegende den Gedanken an die ältesten Beziehungen Griechenlands zum Orient in mehr als einer Hinsicht nahelegt, von Anbeginn mein Bestreben. Bei der Schwierigkeit jedoch, die es für einen jenem Forschungsgebiet fernstehenden Vertreter der klassischen Philologie hat, eben unter den Ergebnissen jener Wissenschaft in allen Fällen das Gesicherte, Feststehende von dem noch Unerwiesenen, Hypothesenhaften zu scheiden, wäre mir dies ohne Zweifel nur sehr unvollkommen geglückt, wofern mir nicht der kundige Rat eines hochbewährten Fachmannes fördernd zur Seite gestanden wäre. Herr Dr. Fritz Hommel, o. ö. Professor der semitischen Sprachen zu München, unterzog sich in liebenswürdigster Weise der Mühe, mir auf alle meine Anfragen nicht nur mündlich, sondern auch brieflich ausführlichen Bescheid zu erteilen. Insbesondere wies er mich auf die für das Ergebnis meiner Arbeit wichtige Thatsache hin, daß die in Odyssee § 246--307 geschilderte Fahrt von Kreta nach Ägypten sowie von Phönikien nach Libyen merkwürdig zu dem Hintergrund stimmt, der uns aus den ägyptischen Quellen über die Einfälle der Seevölker entgegentritt, zumal gerade die zuletzt genannte Reise ihre historische Beleuchtung in dem findet, was uns über die Verbindung der Akaivasch mit den Libyern bekannt ist. Auch Herr

M35627

Dr. Karl Dyroff, Privatdozent und Kustos der ägyptologischen Sammlung in München, gab mir auf gelegentlich gestellte Fragen bereitwilligst Auskunft.

Für gütiges Entgegenkommen in der Beschaffung der litterarischen Hilfsmittel schulde ich vor allem Dank dem hochverehrten Leiter des hiesigen Gymnasiums, Herrn Kgl. Gymnasialrektor Dr. Andreas Spengel. Außerdem machten sich meine jüngeren Freunde Joh. Hüfinger, Jos. Lemberger und Franz Steinmüller, sämtlich Studierende an der Universität München, durch gelegentliches Nachschlagen und Mitteilen von Autorenstellen um das Zustandekommen dieser Arbeit verdient.

Sämtlichen Herren, nicht in letzter Linie aber meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Geheimrat Prof. Dr. Wilhelm von Christ, der mir, obschon sich das Hauptergebnis meiner Untersuchungen keineswegs in vollem Einklang mit seinen eigenen Anschauungen befindet, dennoch aufs wohlwollendste und mit höchst beachtenswerten Winken an die Hand ging, sei an dieser Stelle mein ergebenster Dank gesagt.

Passau, im Mai 1899.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht

Seite

1. Einleitung. Das Piratenabenteuer in § 199 ff.: Gefangener oder Gast? . . . . . 1—9

Handels- oder Raubzug? (Seite 2—4). Die Auffassung, der Gefangene sei nach Beteuerung seiner Unschuld geschont worden, ist willkürlich; nur die pflichtgemäße Aufnahme des Schutzflehenden, und zwar ungeachtet seiner Eigenschaft als Feind, geht aus dem Wortlaut hervor (4—8).

Andersgeartete Auffassungen der Stelle lassen erkennen, daß über die Grenze, bis zu der das Recht des Schutzflehenden in Anspruch genommen werden konnte, noch nicht völlige Klarheit herrscht (8 f.).

2. **Analogieen oder Widersprüche?** . . . . . 9—43

Die Verpflichtung gegen den ξεῖνος und ἱκέτης ist auch sonst bei Homer eine unbedingte, von der selbst die Einwilligung des Gastes nicht entbindet (9 f.). Odysseus' Abweisung durch Aiolos widerspricht dem nicht (10 f.). Eupeithes' Aufnahme durch Odysseus erklärt sich am ungezwungensten aus religiöser Verpflichtung hiezu seitens des letzteren (11—13).

Anscheinende Widersprüche: Leiodes, obschon wehrlos und in aller Form flehend, wird von Odysseus ohne Pflichtverletzung getötet (13—16). Dreifache Möglichkeit einer Erklärung: 1. Örtlicher Unterschied der Sitten (Ägypten—Griechenland)? 2. Zeitlicher Unterschied (ältere und jüngere Entwicklungsphase der Sittengeschichte)? 3. Innere Unterschiede der einander scheinbar widersprechenden Stellen. Letzterer Weg erscheint einstweilen als der leichteste, weil von vornherein am meisten einwandfrei (16—20).

Adrestos (20—24) und Lykaon (24—26) sind vom Gegner bereits in eine Zwangslage versetzt, daher keiner Initiative mehr fähig. Nur wer den Gegner noch nicht persönlich bedrängt hatte, konnte, wie es scheint, von diesem durch ein ἑκουσίως καταφυγεῖν (S. 26) gleichsam überrumpelt und so zum Schutze verpflichtet werden (26 f., vgl. 34—36). Das Schicksal Dolons (28) sowie das des Peisandros und Hippolochos (29 f.) und des Tros (30—33) widerstreitet diesem Satze nicht. Auch die Tötung des flehenden Feindes läßt sich so als erlaubt verstehen (33 f.).

Analogiebeweis aus dem Leben der in ihren Sitten vielfach an die primitiven Anschauungen der griechischen Heldenzeit erinnernden Beduinen (36—43).

3. **Geographisch-historischer Hintergrund** . . . . . 43—73

Ein Vorkommen des Brauchs in Ägypten läßt sich für die von Homer geschilderte Zeit nur behaupten, wenn ihn der Dichter nicht etwa willkürlich auf das ihm vielleicht unbekannte Leben der Deltabewohner übertragen hat (43—45). Schweigen ägyptischer Quellen (46).

Für ein Existieren des Brauchs in Ägypten kann sprechen: a) Die Konsequenz der homerischen Vorstellung von der Gastlichkeit der später als ungastlich verrufenen Ägypter, sowie der Umstand, daß, von Eupeithes abgesehen, nur ihr König als Beschützer seines Gegners erwähnt wird (46). — b) Die

Seite

Beziehungen der alten Ägypter zu den Nomaden Arabiens, bei denen diese Sitte offenbar uralt ist. [Hyksos 2000—1600 v. Chr. Einwanderung der Schasu ins Delta um 1300 v. Chr. (47—49).] — c) Der auf genaue geographische Kenntnis deutende örtliche Hintergrund der Piraten-Episode, der auch weitere authentische Kunde des Dichters bezüglich der Deltabewohner wahrscheinlich macht (51—57). [Lauth vermutete treffend historische Züge in der Piraten-Episode, war aber in der Beweisführung nicht glücklich (50 f.). Mallets Gründe für die Realität des örtlichen Hintergrundes sind zutreffend (51—53). Sein gewichtigstes Beweismoment, die Fahrtdauer, läßt sich aus Homer selbst als durchschlagend erweisen (54—57).]

Die unklaren Vorstellungen der Telemachie bezüglich Ägyptens und Libyens sind begreiflich nach dem, was wir über die Zeit vor Psammetich I. sowie über die Gründung von Kyrene wissen. Demgegenüber nimmt die Piraten-Episode eine Sonderstellung ein (57—62). Ohne Zuhilfenahme eines glücklichen Zufalls läßt sich ihr historischer Hintergrund in den Jahrhunderten unmittelbar vor Psammetich I. schwer unterbringen (62 f.).

Das homerische Ägypten ist im allgemeinen nicht das zur Zeit des Dichters, sondern das der 18. und 19. Dynastie: 1500—1000 v. Chr. In diese (mykenische) Zeit reichen auch sonst die Erinnerungen des Epos zurück [z. B. Phöniker!] (63—65). Nichts nötigt uns, den Griechen dieser Zeit Seetüchtigkeit abzusprechen, wohl aber legen ägyptische Quellen den Glauben an letztere positiv nahe: Akaivasch = Ἀχαιϝοί, um 1277 v. Chr. höchstwahrscheinlich von Kreta kommend, mit den Libyern gegen Ägypten verbündet. Kreter um 1000 v. Chr. in Palästina (65—67). In den Akaivasch sind Hellenen, nicht Pelasger u. dgl. zu erblicken (67 f.). Gerade für jene Zeit der Wanderungen ist die Verbindung der Achäer mit den Libyern eben so ausdrücklich bezeugt, wie in den Jahrhunderten unmittelbar vor Psammetich I. nur befremdlich (68 f.). Zustände in der nachmykenischen und eigentlich homerischen Zeit (70—73).

4. **Schlußwort** . . . . . 73—76

I.

Einleitung.

UNIV. OF CALIFORNIA

Das Piratenabenteuer im 14. Gesang der Odyssee: Gefangener oder Gast?

Im 14. Gesang der Odyssee ξ 199 ff. erzählt Odysseus in der Gestalt eines Bettlers dem Eumaios eine wohlerfundene Geschichte aus seinem Leben.

Ein unechter Sohn des Kastor aus Kreta, wird er von dessen legitimen Sprossen bei der Teilung des Vatergutes nur spärlich bedacht, erwirbt sich aber dank seinem kriegerischen Sinn und seiner kecken Abenteuerlust als Anführer kühner Seefahrer sein Fortkommen. Neun Fahrten bringen ihm reichen Gewinn, und auch der troische Krieg endet glücklich für ihn. Da entschließt er sich, Ägypten aufzusuchen. Mit neun wohlbemannten Schiffen segelt er von Kreta weg und legt bereits am fünften Tage im Aigyptosstrome an. Seinen Genossen befiehlt er, die Schiffe zu bewachen, und stellt Späher an Orten auf, welche die Gegend beherrschen. Leider aber geben die Kameraden ihrer ὕβρις nach und verwüsten das Land der Ägypter, schleppen Weiber und Kinder fort und töten die Männer. Doch rasch dringt das Geschrei bis zur Stadt, und mit dem Frührot erscheinen Bewaffnete zur Abwehr. Den Kretern ergeht es schlimm: die einen werden getötet, die andern weggeschleppt, um fortan den Ägyptern Frondienste zu thun. Nur er, der Anführer, entgeht dem Schicksal seiner Kameraden. „*Αὐτὰρ ἐμοί*“, so erzählt er Vers 273 ff, „*Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶν ὧδε νόημα ποίησ'* . . . . .

αὐτίκ' ἀπὸ κρατὸς κυνέην εὐτυκτον ἐθηκα 276
καὶ σάκος ὤμοιιν, δόρυ δ' ἔκβαλον ἔκτοσε χειρός·
αὐτὰρ ἐγὼ βασιλῆος ἐναντίον ἤλυθον ἵππων
καὶ κύσα γούναθ' ἑλών. ὁ δ' ἐρύσατο καί μ' ἐσάωσεν,
ἐς δίφρον δέ μ' ἔσας ἄγεν οἴκαδε δάκρυ χέοντα. 280
ἦ μέν μοι μάλα πολλοὶ ἐπήισσον μελίῃσιν,
ἱέμενοι κτεῖναι· δὴ γὰρ κεχολώατο λίην·
ἀλλ' ἀπὸ κεῖνος ἔρυκε· Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν
ξεινίου, ὅς τε μάλιστα ἀτιμάζει κακὰ ἔργα.
ἔνθα μὲν ἑπτάετες μένον αὐτόθι, πολλὰ δ' ἄγειρα 285
χρήματ' ἀν' Αἰγυπτίους ἄνδρας· δίδοσαν γὰρ ἅπαντες."

So viel einstweilen über die Stelle, die der Ausgangspunkt der folgenden Untersuchungen werden soll.

Über die Rolle, die der angebliche Kreter hier gegenüber den Ägyptern im allgemeinen und ihrem Könige im besonderen spielt, hat bisher unter den Gelehrten nicht allseits und in allen Punkten völlige Klarheit geherrscht.

Verhältnismäßig leicht ist der Irrtum Sorgenfrey's [1]) zu berichtigen. Nach ihm wäre der Kreter, für den sich Odysseus hier ausgibt, in durchaus friedlicher Absicht nach Ägypten gekommen, und seine Fahrt nichts weiter als eine bloße Handelsfahrt gewesen. Erst die ὕβρις seiner Genossen habe daraus einen Raubzug gemacht. Diese ὕβρις aber habe nicht so fast im Ungehorsam gegen den Führer als vielmehr in der Schädigung der Ägypter bestanden, die eine Übertretung der göttlichen Gebote gewesen sei.

Demgegenüber betonte Bischoff [2]), daß vor allem in ξ 230 ff den Zuhörer nichts veranlassen könne, unter den neun Fahrten des Erzählers etwa Handels- oder Rachezüge zu verstehen. Eben deshalb aber sei auch da, wo es sich um Ägypten handelt, der Gedanke an eine bloße Handelsfahrt durch nichts begründet. Allerdings besteht, wie auch Bischoff zugibt, die ὕβρις der Genossen lediglich in dem Übermut, der sich in Gewaltthat und Zufügen von Schaden äußert. Von ihr ist der Anführer insofern frei, als er, wenn auch Abenteuer suchend und auf Beute ausgehend, gleichwohl nur zögernd in den Kampf geht und dem Feinde nicht mehr Schaden thut, als nötig ist. „Eine Viehherde würde ihm genügen, daher sendet er Wächter

[1]) Th. Sorgenfrey, de vestigiis iuris gentium Homerici, Lips. 1871, pag. 24 sq.

[2]) Philol. Anzeiger V (1873), Seite 19.

aus, einen Kampf wo möglich zu vermeiden; ein Verwüsten aber der Felder, Raub von Weibern und Kindern, Morden der Männer liegt nicht in seinem Plan. So kann er, obgleich selbst auf Raub ausgegangen, das Thun seiner Leute *ὕβρις* nennen."

Hentze[1]) hat dieser Ansicht beigestimmt, gewiß mit Recht. Was der vorgebliche Kreter von seinem früheren Leben berichtet, gipfelt in den Worten: *οὐκ ἀποφώλιος ἦα οὐδὲ φυγοπτόλεμος*, sowie *θάρσος μοι Ἄρης τ' ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη καὶ ῥηξηνορίην*. Ernste Arbeit scheuend, hatte er immer nur an Schiffen, Kämpfen, Speeren und Pfeilen seine Freude. Wer vorurteilslos dieser Erzählung folgt, in welcher der Kreter immer wieder seinen kriegerischen Sinn von dazumal hervorhebt, kann bei den „Schiffen" schwerlich an etwas anderes denken als eben an Kriegsschiffe. Und in eben diesem, nur um Krieg und Kampfeslust sich drehenden Zusammenhang hätte der Dichter jene neun Züge, die dem abenteuerlustigen Recken so reichen Gewinn eintrugen, gewiß recht ausdrücklich als Handelszüge bezeichnen müssen, wenn ihn nicht seine sämtlichen Zuhörer mißverstehen sollten. Daß Seeraub und Plünderung durchaus nichts Entehrendes gewesen sein muß, dafür spricht unter den von Bischoff[2]) angezogenen Stellen neben *γ* 71 am deutlichsten *ψ* 357 ff, wo Odysseus von sich selber spricht: *μῆλα δ', ἅ μοι μνηστῆρες ὑπερφίαλοι κατέκειραν, πολλὰ μὲν αὐτὸς ἐγὼ λῄσσομαι, ἄλλα δ' Ἀχαιοὶ δώσουσ, εἰς ὅ κε πάντας ἐνιπλήσωσιν ἐπαύλους*. Nicht nur die Hinterbliebenen der gemordeten Freier, sondern auch andere, mit denen der Held zur Zeit schwerlich schon auf Kriegsfuß stehen kann, müssen herhalten, um ihm die geleerten Ställe wieder zu füllen. Daß es sich aber auf solchen Beutezügen hauptsächlich um Vieh gehandelt zu haben scheint, das ja auch im Handelsverkehr jener Zeiten das gangbarste Tauschobjekt war, legen Stellen nahe, wie *Λ* 671 ff, *λ* 398 (*βοῦς περιταμνόμενον ἠδ' οἰῶν πώεα καλὰ*) und *φ* 18 ff, wo gleich dreihundert Schafe samt den Hirten zu Schiffe weggeführt werden. Sogar für die Heimlichkeit, mit der nach Bischoffs Erklärung der Kreter hatte zu Werke gehen wollen, um jeden unnötigen Zusammenstoß mit den Eigentümern zu vermeiden, mag eine Stelle der Kyprien einen Beleg enthalten haben, von deren Inhalt Proklos berichtet: *ἐν τούτῳ δὲ* (während nämlich Alexandros mit Helena nach Ilion kommt)

---

[1]) Anhang zur Odyssee, *ξ* 262.

[2]) Vgl. auch dessen Homerische Exkurse, Philologus Bd. 34 (1876) S. 561—567.

Κάστωρ μετὰ Πολυδεύκους τὰς Ἴδα καὶ Λυγκέως βοῦς ὑφαιρούμενοι ἐφωράθησαν· καὶ Κάστωρ μὲν ὑπὸ τοῦ Ἴδα ἀναιρεῖται, Λυγκεὺς δὲ καὶ Ἴδας ὑπὸ Πολυδεύκους, καὶ Ζεὺς αὐτοῖς ἑτερήμερον νέμει τὴν ἀθανασίαν.[1]) Die Auszeichnung, die übrigens Zeus hier den Dioskuren verleiht (vgl. λ 302 ff), scheint gleichfalls der Ansicht günstig, daß Rauben und Stehlen kein Frevel gegen die göttlichen Satzungen gewesen sein muß, wie Sorgenfreys Worte (a. a. O.) „iniuria non tam duci quam dis illata" könnten vermuten lassen.

Kurz, alles spricht für die Richtigkeit der Ansicht Bischoffs, und wir werden sonach unsere folgenden Ausführungen getrost auf der Voraussetzung aufbauen können, daß jener Kreter trotz seinem behutsamen Vorgehen doch eben in der Absicht nach Ägypten gesegelt war, sich dort durch einen listig ausgeführten Raub zu bereichern.

Damit ist jedoch die Erzählung vorerst nur in der Hauptsache richtig gedeutet. Irrtümer im einzelnen bleiben innerhalb dieses Rahmens noch immer möglich.

Wenn freilich Bühren[2]) schreibt: „Selbst der gefangene Odysseus . . . . wird vom König der Beleidigten geschont, nachdem er flehend und nach Wegwerfung der Waffen dessen Kniee umfaßt und seine Unschuld beteuert hat" — so bewegt er sich, wie die letzteren Worte erkennen lassen, ganz auf dem Boden der Sorgenfrey'schen Anschauung. Eben diese letzteren Worte zeigen aber auch so recht, um welchen Preis eine solche Interpretation erkauft werden mußte. Denn wenn der Kreter sagt: *βασιλῆος ἐναντίον ἤλυθον ἵππων καὶ κύσα γούνατ' ἐλών· ὁ δ' ἐρύσατο καί μ' ἐσάωσεν κ. τ. λ.*, so läßt sich, das ist doch wohl klar, der Gedanke an ein Beteuern seiner Unschuld in diese Worte nur künstlich hinein-, niemals aber aus ihnen herauslesen. Aber auch wenn Bühren von einem „gefangenen" Odysseus spricht, so scheint mir dies auf einer Verkennung der wahren Situation zu beruhen und den Worten des Dichters einen fremden Sinn unterzuschieben. Denn fürs erste bedeutet *ῥύεσθαι* nichts anderes als „einen an sich ziehen", und zwar „aus einer Gefahr", d. h. ihn „aus der Gefahr herausreißen" oder „retten", dann aber auch „vor der Gefahr beschützen". Eine Betrachtung der sämtlichen einschlägigen Stellen bestätigt dies. So kann *O* 290 *ἀλλά τις αὖτε θεῶν ἐρρύσατο καὶ ἐσάωσεν Ἕκτορα* nur bedeuten: „Ein Gott hat den

[1]) Westphal, scriptores metrici Graeci I pag. 234 vers. 24 sqq.

[2]) Über die Gastfreundschaft im sogenannten heroischen Zeitalter. Programm des k. k. Real- und Obergymnasiums in Ung.-Hradisch 1873, Seite 4.

Hektor aus der Gefahr gerissen und gerettet" oder „beschützt und gerettet". Und nichts anderes als lediglich dies kann an unserer Stelle vom König der Ägypter gemeint sein, wenn es heißt *ὁ δ' ἐρύσατο καί μ' ἐσάωσεν*. Was aber die unmittelbar folgenden Worte *ἐς δίφρον δέ μ' ἕσας ἄγεν οἴκαδε δάκρυ χέοντα* anbelangt, so sind diese denn doch zu allgemein gehalten, als daß sie sich einzig und allein auf ein Abführen des Geretteten in die Gefangenschaft beziehen müßten. Eine derartige Annahme wäre eben so willkürlich wie oben in V. 224 die Deutung der *νῆες ἐπήρετμοι* als Handelsschiffe. Im Gegenteil, wie dort der ganze Zusammenhang dazu angethan war, jene Erklärung hinreichend zu verdächtigen, so und noch mehr ist es hier gerade der Zusammenhang, der uns eine Gefangennahme des Piratenführers gleichsam wie einen fremden Körper im Organismus unserer Erzählnng empfinden läßt. Nirgends ist von einer Freigabe des angeblich Gefangenen die Rede, und doch behandelt ihn der König wenige Augenblicke später, noch auf dem Kampfplatze, während viele Ägypter auf jenen eindringen, um ihn zu töten, ganz wie einen Gast und Schutzbefohlenen, ja er fürchtet sogar, den Groll des *Ζεὺς ξείνιος* auf sich zu laden, wenn er dem Fremdling von seinen Kriegern ein Haar krümmen ließe. Mit Kriegsgefangenen verfuhr man nicht also. Nirgends erfahren wir, daß ein solcher unverletzlich gewesen wäre. Selbst Lykaon sucht bei seiner zweiten Gefangennahme durch Achilles diesem gegenüber seinen Anspruch auf Schonung nicht aus seinem Charakter als Gefangener, sondern einzig aus dem Umstande abzuleiten, daß bei seiner früheren Gefangenschaft Achilles der erste gewesen ist, in dessen Zelt er „Demeters Frucht" oder, wie der Araber sagen würde, „Brot und Salz" genossen hat.[1]) Wie wenig übrigens der Sieger seinen Gefangenen gegenüber an irgend welche Rücksicht gebunden war, zeigt so recht das Beispiel des von Odysseus und Diomedes ergriffenen und anfangs über sein Schicksal beruhigten, dann aber trotzdem getöteten Dolon[2]), gar nicht zu gedenken jener troischen Jünglinge, die Achilles im Skamanderflusse gefangen nimmt, nur um sie hinterher zu Ehren seines Freundes Patroklos bei dessen Leichenfeier zu

---

[1]) *Φ* 75 ff: *ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταω, διοτρεφές, αἰδοίοιο· πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν ἤματι τῷ, ὅτε μ' εἶλες ἐυκτιμένῃ ἐν ἀλωῇ.* Ausführlicher werden wir später über diese Stelle reden.

[2]) *K* 374—457.

schlachten.[1]) Aber auch die nachfolgenden Worte: *ἔνθα μὲν ἐπιάειες μένον αὐτόθι, πολλὰ δ' ἄγειρα χρήματ' ἀν' Αἰγυπτίους ἄνδρας· δίδοσαν γὰρ ἅπαντες* deuten eher auf alles andere als auf das Los eines Gefangenen. Und endlich die Wendung *αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶν ὧδε νόημα ποίησ'*! Stellt nicht der Erzähler mit jenem *αὐτὰρ ἐμοὶ* sein eigenes Los ausdrücklich in Gegensatz zu dem seiner Gefährten, von denen er unmittelbar vorher gesagt hat: *ἔνθ' ἡμέων πολλοὺς μὲν ἀπέκτανον ὀξέι χαλκῷ, τοὺς δ' ἄναγον ζωούς, σφίσιν ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ*?

Das alles mochte auch Bühren sehen oder fühlen, und eben in dem Bestreben, den nun einmal für ihn vorhandenen Widerspruch zwischen Gefangennahme und gastlicher Behandlung auszugleichen und zu vermitteln, kam er dazu, dem Dichter jenen Gedanken zu unterschieben, den dieser thatsächlich weder ausgesprochen, noch, wie ich glaube, überhaupt gehegt hat, daß nämlich der Kreter dem König inzwischen seine Unschuld beteuert und erst so von diesem Freiheit sowie gastlichen Schutz erlangt habe.

Freilich ist, wenn man billig urteilt, der Irrtum nur allzu erklärlich. Man war offenbar überrascht von dem für unsere Begriffe etwas eigentümlichen Hergang, den der angebliche Kreter hier dem Eumaios schildert. Der Anführer von Piraten, die noch dazu im Lande derart gehaust haben wie eben jene kretischen Abenteurer, wirft, nachdem er sieht, daß das Unternehmen mißglückt und ein Kampf für ihn aussichtslos ist, einfach die Waffen weg und umfaßt die Kniee des feindlichen Königs. Dieser kann dem Flehenden gewiß nicht auf den ersten Blick ansehen, daß er besser gewesen ist als seine Genossen und wenigstens keine direkte Schuld an deren Mord- und Greuelthaten trägt. Dennoch aber nimmt er den Gesellen, der jetzt aus nur allzu einleuchtenden Gründen Thränen vergießt, ohne weiteres zu sich in den Wagen und rettet ihn, ja er behandelt ihn sogar als Gast, und das alles anscheinend so ganz ohne jegliches Zaudern, gleich als ob sich eine derartige Großmut von selbst verstünde. Viel leichter zu begreifen, weil aus dem allen Menschen natürlichen Triebe der Reaktion gegen erfahrene Unbill erklärlich, ist das Benehmen der übrigen Ägypter. Diese, unbekümmert um die Wehrlosigkeit und das demütige Gebahren des Fremden, dringen erbittert auf ihn ein, um ihn zu töten; denn auch in dem Wehrlosen

[1]) *Φ* 26—33, vgl. *Ψ* 175 f.

noch erblicken sie einen der Feinde, denen gegenüber nur Vergeltung am Platze ist. Gewiß aber wird auch der König in seinem Innern keine anderen Gefühle gehegt haben als eben das menschliche Verlangen nach Rache, nur daß die Furcht vor dem *Ζεὺς ξείνιος* ihm ein anderes Verhalten gegen den Mann auferlegte, der nun einmal gerade ihn bei seinen Knieen um Schonung angefleht hatte.

Halten wir nun fest, daß erstens ja auch der Anführer unserer Kreter wenigstens bis zu einem gewissen Grade die Ägypter hatte schädigen wollen, und daß sonach von einer Unschuld desselben nur in sehr beschränktem Sinne die Rede sein kann, zweitens aber, daß zweifellos der Dichter einen Gedanken wie „der König machte mich zum Gefangenen, ehrte aber in mir den Gast, als er meine Schuldlosigkeit erkannt hatte" nicht unterdrücken durfte, ohne in den Fehler der Unklarheit zu verfallen, so bleibt zunächst nur der eine Ausweg, die Stelle, wie dies Autenrieth[1]) wirklich gethan hat, ohne künstliche Gedankenergänzung rein wörtlich zu nehmen und zu sagen: Von dem Augenblicke an, wo der Pirat die Kniee des Königs als ein Wehrloser flehend berührte, durfte ihn jener nicht mehr als Feind betrachten oder behandeln, sondern war verpflichtet, ihn als einen *ἱκέτης* und Schutzbefohlenen des *Ζεὺς ξείνιος* aufzunehmen, sowie gegen jede Unbill zu beschirmen.

Wenigstens besagen nur dies und nichts anderes die Worte des Dichters, wenn man sie ohne vorgefaßte Meinung liest.

Fäsi und mit ihm Hinrichs sowie Koch[2]) sind denn auch in der Hauptsache ganz der nämlichen Anschauung, nur daß sie das Benehmen des Königs lediglich als charakteristisch für die Gastlichkeit des Orients gelten lassen wollen. Man kann streiten, in wie weit dies letztere richtig ist; jedenfalls werden wir im Verlauf der vorliegenden Untersuchung auf diesen Punkt ausführlicher zurückkommen. Endlich sei noch bemerkt, daß auch Ameis und Hentze der Erklärung Autenrieths beipflichten, und Buchholz sowie neuerdings Paul Cauer[3]) in der

---

[1]) Nägelsbach, Homerische Theologie, 3. Aufl. bes. v. Autenrieth 1884, Seite 272.

[2]) Homers Odyssee von Fäsi 1856[1], 1885[7] von Hinrichs; Odyssee-Ausgabe von Viktor Hugo Koch 1872, Anm. zu ξ 279.

[3]) Ameis, Anhang zur Odyssee bes. von Henze; Buchholz, Homerische Realien, Band 3 Abt. 2 Seite 187, ebenso Seite 106; Paul Cauer, Anmerkungen zur Odyssee, 3. Heft, Berlin 1896, Seite 18 oben und Seite 28 zu ξ 279.

Hauptsache derselben Meinung sind, nur daß sie, namentlich der letztere Gelehrte, auf grund der Lesart ἐλέησεν (ξ 279) neben der Furcht vor Zeus auch dem „Erbarmen" oder der „Gnade" des Königs, also neben der Pflicht auch der Neigung eine Rolle bei der Rettung des flehenden Piraten zuweisen.

Eine eingehender begründete Würdigung der Szene nach ihrem Gesamtinhalte hat jedoch meines Wissens bisher noch niemand gegeben.

Unnötig wäre aber ein derartiger Versuch keineswegs. Denn auch neuerdings wieder hat es nicht an andersgearteten Deutungen derselben gefehlt. Ich erwähne nur solche, die mir gerade zufällig begegnet sind. So sagt z. B. Mallet von dem angeblichen Kreter: „Ses intentions étaient pacifiques; mais il avait compté sans les instincts et les habitudes guerrières de ses compagnons,"[1]) während Helbig, allerdings in einem auf die Erklärung unserer Szene nicht weiter bezüglichen Zusammenhange der schon oben erwähnten Bühren'schen Auffassung huldigt, wonach der Kreter in Ägypten „gefangen genommen" worden sei.[2])

Wir werden uns also bei der Autorität der oben erwähnten Homer-Erklärer, so sehr dieselbe auch ihrerseits durch den Wortlaut des Dichters gestützt scheinen mag, vorerst noch nicht völlig beruhigen dürfen. Denn offenbar scheinen die zuletzt genannten Gelehrten gegen eine solche wortwörtliche Auffassung der Stelle ihre Bedenken gehabt zu haben, oder, um es deutlicher zu sagen, über die Grenze, bis zu welcher in der von Homer geschilderten Zeit das Recht eines ἱκέτης in Anspruch genommen werden konnte, scheint man noch nicht allenthalben zu einem festen, alle Bedenken ausschließenden Urteile gekommen zu sein.

Die folgenden Untersuchungen mögen uns der Beantwortung dieser Frage näher führen. Jedenfalls hat uns das bisher Gesagte bereits gelehrt, was von den intentions pacifiques Mallets zu halten ist; sie waren nur sehr relativer Natur, da sie sich nur in der Anordnung der zum sichern Gelingen des Raubzuges dienlichen Vorsichtsmaßregeln äußerten. Andrerseits aber werden wir ebenso Helbig gegenüber auf der sicheren Basis verbleiben müssen, daß zunächst

---

[1]) Les premiers établissements des Grecs en Égypte, 1er fascicule (= mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, tome XII [1893] pag. 13).

[2]) Ein ägyptisches Grabgemälde und die mykenische Frage. (Sitzungsberichte der k. bayr. Akademie der Wissenschaften 1896. Heft IV, S. 551.

wenigstens innerhalb der Erzählung des Pseudo-Kreters nur dessen sofortige gastliche Aufnahme von seiten des ägyptischen Königs imstande ist, den Worten des Dichters völlig gerecht zu werden. Wir haben es also mit einer Art heroischer Großmut und rücksichtslosester Anwendung des Gastrechtes zu thun, die im übrigen homerischen Epos zunächst jedenfalls ihresgleichen sucht.

II.

Analogieen oder Widersprüche?

Was sagt denn nun außerhalb der eben betrachteten Piraten-Episode das homerische Epos zu derartigen Situationen? Diese Frage werden uns die Anhänger der Bühren'schen Auffassung mit Recht entgegenhalten.

Da spräche denn nun allerdings zu gunsten unserer Erklärung zunächst nur die allgemeine Thatsache, daß auch sonst der Schutz des *Ζεὺς ξείνιος* solchen zu gute kam, für die wir ihn auf grund unserer Anschauungen nicht voraussetzen würden. So entzieht Eumaios unserm angeblichen Kreter mit nichten seine Gastfreundschaft, selbst als er sich von diesem in betreff des Odysseus belogen glaubt. Er, der schon bei der Begrüßung, ξ 56 ff, gesagt hat: *οὔ μοι θέμις ἐστ', οὐδ' εἰ κακίων σέθεν ἔλθοι, ξεῖνον ἀτιμῆσαι· πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες ξεῖνοί τε πτωχοί τε*, hält selbst die Verletzung des einer Lüge überführten Gastes für eine Sünde, und dies sogar in dem Falle, daß dieser selbst ihm vertragsmäßig sowie unter Eidschwur das Recht hiezu einräumte[1]). So heilig und von Menschen-

[1]) ξ 393—408: *ἀλλ' ἄγε νῦν ῥήτρην ποιησόμεθ· αὐτὰρ ὕπερθεν μάρτυροι ἀμφοτέροισι θεοί, τοὶ Ὄλυμπον ἔχουσιν. εἰ μέν κεν νοστήσῃ ἄναξ τεὸς .., πέμψαι ...· εἰ δέ κε μὴ ἔλθῃσιν ἄναξ τεός, ὡς ἀγορεύω, δμῶας ἐπισσεύας βαλέειν μεγάλης κατὰ πέτρης, ὄφρα καὶ ἄλλος πτωχὸς ἀλεύεται ἠπεροπεύειν.* Eumaios' ironische Antwort: *ξεῖν', οὕτω γάρ κέν μοι ἐυκλείη τ' ἀρετή τε εἴη ἐπ' ἀνθρώπους, ἅμα τ' αὐτίκα καὶ μετόπισθεν, ὅς σ' ἐπεὶ ἐς κλισίην ἄγαγον καὶ ξείνια δῶκα, αὖτις δὲ κτείναιμι φίλον τ' ἀπὸ θυμὸν ἑλοίμην· πρόφρων κεν δὴ ἔπειτα Διὶ Κρονίωνα λιτοίμην.*

werk unabhängig muß also das Gastrecht gewesen sein, daß selbst die feierliche Zustimmung des einen Teiles den andern neben von dessen Beobachtung nicht entbinden konnte.

Doch kann man immerhin gegen ein solches Beweismoment geltend machen, daß in dem herangezogenen Falle die gastliche Aufnahme ja bereits erfolgt, und das Gastverhältnis namentlich durch die bei Homer so hochgeschätzte Bewirtung am Tische des Hauses bekräftigt war, mithin nicht mehr rückgängig gemacht werden konnte.

Wie steht es denn aber, wenn sich der um gastliche Aufnahme Gebetene noch durch keinerlei Zusagen gebunden hat? Sehen wir da etwa von der einen Thatsache ab, daß Aiolos den nach seiner Meinung von allen Göttern geächteten [1]) Odysseus von seiner Schwelle weist, so wird im übrigen selbst Mördern, die vor der Blutrache der eigenen Stammesgenossen fliehen müssen, ohne allen Vorbehalt Schutz und gastliche Aufnahme gewährt, so z. B. von Telemach dem Theoklymenos [2]) und von Eumaios jenem gleichfalls wegen eines Mordes flüchtigen Ätoler, der ihm, wie sich hintennach herausstellte, die Wohlthat mit Lug und Trug gelohnt hat. [3]) Indes auch diesen Thatsachen wird man am Ende nur einen sehr begrenzten Wert als Stützen unserer Auffassung beimessen dürfen. Denn sie beweisen in der That noch lange nicht eine solch rücksichtslose und unbedingte Anwendung des Gastrechtes, wie wir sie als Motiv für die Handlungsweise des ägyptischen Königs voraussetzen zu müssen glauben. Hatte ja doch jener Theoklymenos nicht den Telemach selbst durch seinen Totschlag geschädigt, sondern Argiver, also Fremde, die dem ithakesischen Königssohne zweifellos ganz fernstanden.

Doch sprechen diese Thatsachen wenigstens nicht gegen die Annahme einer absoluten, für Menschen unumgänglichen Verpflichtung zu gastlicher Aufnahme des flehenden Fremden. Aber auch die oben erwähnte, vom Dichter durchaus nicht mißbilligte Handlungsweise des Aiolos braucht uns keineswegs im Glauben an sie irre zu machen. Aus der Vergleichung eben dieser Stelle mit dem, was wir sonst

---

[1]) *κ* 72—75: *ἔρρ' ἐκ νήσου θᾶσσον, ἐλέγχιστε ζωόντων· οὐ γάρ μοι θέμις ἐστὶ κομιζέμεν οὐδ' ἀποπέμπειν ἄνδρα τόν, ὅς κε θεοῖσιν ἀπέχθηται μακάρεσσιν· ἔρρε, ἐπεὶ ἄρα τοῖσιν ἀπεχθόμενος τόδ' ἱκάνεις.*

[2]) *ο* 272 ff, vgl. 280.

[3]) *ξ* 379—381.

aus Homer über die Aufnahme von Fremdlingen wissen, ergibt sich ja doch im Grunde genommen nur der eine Schluß, daß die Götter selbst bisweilen es sind, die den Menschen von der Verpflichtung zu gastlicher Aufnahme eines Fremden zu entbinden, ja sogar vor letzterer zu warnen scheinen. Der hartnäckig vom Unglück Verfolgte muß offenbar keinen Freund unter den Himmlischen haben; er ist ihnen allen, und also auch dem *Ζεὺς ξείνιος* verhaßt, und wer ihm Gutes thut, tritt damit in Gegensatz zu ihnen, indem er ihren Bestrebungen entgegenarbeitet.[1]) Solch ein Feind der Götter ist aber keineswegs der Mörder, und wir dürfen hinzufügen, auch nicht der Räuber. Beide haben nur Einzelne und die diesen Nahestehenden geschädigt. Von diesen verfolgt, finden sie bei anderen Menschen gastlichen Schutz und werden von diesen offenbar wie jeder andere Fremdling als Schützlinge des *Ζεὺς ξείνιος* betrachtet.

Wie nun aber, wenn es solch einem Mörder oder Räuber gelänge, sich zu dem Geschädigten selbst oder zu einer diesem irgendwie freundlich nahestehenden Person unangefochten zu flüchten und diese im Namen des *Ζεὺς ἱκετήσιος* oder *ξείνιος* um ihren Schutz anzuflehen? Würde sich in diesem Falle die Satzung dieses Zeus als ein ebenso absolutes, nur durch den Wink der Gottheit selbst, niemals aber durch menschliche Vereinbarungen oder Antipathieen abänderliches Gesetz bewähren, wie sie sich beim ägyptischen König in der That zu bewähren scheint, wenn sich dieser sogar fürchtet, den Schutzflehenden zurückzustoßen, der ihm eben noch sein Land mit Raub und Plünderung bedroht hat? Ein derartig gelagerter Fall scheint in jenen Worten berührt zu sein, die Penelope im 16. Gesange der Odyssee dem Antinoos zu bedenken gibt (V. 421 ff):

μάργε, τί ἦ δὲ σὺ Τηλεμάχῳ θάνατόν τε μόρον τε
ῥάπτεις, οὐδ' ἱκέτας ἐμπάζεαι, οἷσιν ἄρα Ζεὺς
μάρτυρος; οὐδ' ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν.
ἦ οὐκ οἶσθ', ὅτε δεῦρο πατὴρ τεὸς ἵκετο φεύγων,
δῆμον ὑποδείσας; δὴ γὰρ κεχολώατο λίην, 425
οὕνεκα ληιστῆρσιν ἐπισπόμενος Ταφίοισιν
ἤκαχε Θεσπρωτούς· οἱ δ' ἡμιν ἄρθμιοι ἦσαν.
τόν ῥ' ἔθελον φθῖσαι καὶ ἀπορραῖσαι φίλον ἦτορ
ἠδὲ κατὰ ζωὴν φαγέειν μενοεικέα πολλήν.
ἀλλ' Ὀδυσεὺς κατέρυκε καὶ ἔσχεθεν ἱεμένους περ. 430

[1]) Vgl. Buchholz, Die homerischen Realien, 3. Bd., 2. Abt., S. 243 ff.

Eupeithes, des Antinoos Vater, und Odysseus werden hier als *ἱκέται* gedacht, und ihr gegenseitiges, durch Zeus geheiligtes Treueverhältnis auch für deren beiderseitige Nachkommen Antinoos und Telemach als bindend erkärt.[1]) Allerdings nicht die Ithakesier selbst, wohl aber ein diesen von staatswegen enge befreundetes Volk hatte jener Eupeithes geschädigt. Mit diesem aber fühlten sich gerade jene Ithakesier bis zu solch hohem Grade eins, daß sie dem Frevler mit einer Erbitterung nach dem Leben trachteten, als hätten sie selbst den Schaden von ihm erlitten. In welche Stimmung den Odysseus, der doch König eben dieser so über die maßen erregten Ithakesier war, jene Gewaltthat des Eupeithes gegen das verbündete Volk versetzt hatte, sagt Penelope nicht. Aber so viel dürfen wir doch wohl annehmen, daß er sie nicht im Gegensatz zu seinem Volk gebilligt oder auch nur entschuldigt haben wird. Wie wäre er auch sonst in den Augen seiner eigenen Landsleute und erst gar in denen

---

[1]) Dies besagen die Worte: *οὐδ' ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισιν.* Vgl. die Scholien, insbesondere das des cod. Mediolanensis Q.: *καὶ τὸν ἱκετεύσαντα καὶ τὸν ἱκετευθέντα· οὐ χρὴ γὰρ τούτων τὸν ἕτερον κακῶς φρονεῖν θατέρῳ,*" das, wie ich glaube, dem Gedanken des Dichters am meisten gerecht wird. Autenrieth erklärt freilich (in Nägelsbachs Homer. Theol.[3] Seite 270) die Stelle so, daß er Telemach als *ἱκέτης* des Zeus bezeichnet, und Paul Cauer (Anmerkungen zur Odyssee, Berlin 1896, zu V. 422), dem diese Verlegenheitsauskunft offenbar nicht zusagen will, hilft sich mit einem ignoramus, indem er sagt, es sei nicht ganz klar, inwiefern Telemach hier zu den *ἱκέται* gerechnet werde. Mir wenigstens scheint die oben auf grund der Scholien von mir empfohlene Auffassung vor Autenrieths Erklärung den doppelten Vorteil voraus zu haben, daß sie nicht nur mit dem erwähnten *ἀλλήλοισιν*, sondern auch mit dem unmittelbar folgenden Hinweis auf das Schützlingsverhältnis des Eupeithes zu Odysseus in viel innigerer Gedankenbeziehung steht. Das Wort *ἱκέται* in solcher Bedeutung läßt sich freilich im Deutschen schwer durch einen einfachen und zugleich deckenden Ausdruck wiedergeben. Hält man fest, daß Penelope den Schwerpunkt des Gedankens offenbar auf die in der beiderseitigen Nachkommenschaft sich forterbende Gegenseitigkeit der Verpflichtungen legen will, so daß also auch Antinoos-Telemach, und zwar letztere durch Ererbung von ihren Vätern (vgl. die *ξεῖνοι πατρώϊοι*!) im Verhältnisse von *ἱκέται* zu einander stehen, dann dürften etwa die Worte: „durch Schützlingsrecht verbündet und verpflichtet" dem Sinne am nächsten kommen. In anbetracht dessen aber, daß es hier nur der eine von beiden, nämlich Antinoos ist, dem Penelope seine Pflicht ins Gewissen rufen will, möchte ich die Stelle etwa so übersetzen: „Du achtest nicht die, denen du durch Schützlingsrecht verpflichtet bist," nämlich Telemach (vgl. V. 421 ff) und Odysseus (V. 431: *τοῦ νῦν οἶκον ἄτιμον ἔδεις κ. τ. λ.*).

der befreundeten Thesproten dagestanden! Mag man daher auch vielleicht das rettende Einschreiten des Helden aus anderen Motiven zu erklären versuchen und annehmen, er habe im Widerstreit der Gefühle für ein verbündetes Volk und den eigenen Stammesgenossen Eupeithes, dem Zuge des eigenen Herzens folgend, sich für letzteren entschieden, oder auch, er sei, von seiner Stellung als König Gebrauch machend, als ein väterlich milder Fürst[1]) da, wo die leidenschaftlich erregte Menge Gut und Blut des Mitbürgers verlangte, für den Gedanken eines friedlichen Ausgleiches eingetreten: am glattesten lösen sich doch nur alle Schwierigkeiten, wenn die offenkundige Pflicht gegen den Schützling des *Ζεὺς ἱκετήσιος* ihn nötigt, seine eigenen Gefühle, gleichviel welcher Art sie auch sein mögen, zu unterdrücken; denn nur so ist er vor den Ithakesiern sowohl als auch vor den Thesproten gegen jeden Verdacht willkürlicher Begünstigung des Volksfeindes von vorneherein am besten gesichert.

Es ist hier nicht der Ort, diesen Gedanken weiter zu begründen. Doch werden, wie ich hoffe, unsere später zu gewinnenden Resultate zu seinen ferneren Gunsten sprechen. Jedenfalls hätten wir, wenn unsere Erklärung richtig ist, zunächst wenigstens ein Beispiel konstatiert, wonach allem Anschein zufolge wirklich die heilige Scheu vor der Satzung des den Schutzflehenden beschirmenden Zeus alle anderen Rücksichten zum Schweigen bringt und selbst den mit feindlichem Hasse verfolgten Schuldigen der Rettung wert erscheinen läßt. Gewiß wird hier niemand an eine Gefangennahme des Eupeithes durch Odysseus denken wollen; ebenso unstatthaft aber wäre eine solche Annahme, was das Verhältnis des ägyptischen Königs zum Piratenführer aus Kreta betrifft.

Noch aber sind keineswegs alle Bedenken beseitigt. Eine Reihe von Szenen begegnet uns, zum Teil in der Odyssee, und mehr noch in der Ilias, wo es scheinen möchte, als sei das Recht des *ἱκέτης* auf Erhörung und freundliche Aufnahme denn doch kein so unbedingtes, durch menschliche Stimmungen undispensierbares Gesetz gewesen.

So sehen wir vor allem in der Erzählung vom Freiermord den Opferbeschauer Leiodes. Von ihm sagt der Dichter (χ 310 ff):

Λειώδης δ' Ὀδυσῆος ἐπεσσύμενος λάβε γούνων, 310
καί μιν λισσόμενος ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·
„γουνοῦμαί σ', Ὀδυσεῦ, σὺ δέ μ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον·

[1]) Vgl. das „*πατὴρ δ' ὡς ἤπιος*“ in *β* 47!

οὐ γάρ πώ τινά φημι γυναικῶν ἐν μεγάροισιν
εἰπεῖν οὐδέ τι ῥέξαι ἀτάσθαλον, ἀλλὰ καὶ ἄλλους
παύεσκον μνηστῆρας, ὅτις τοιαῦτά γε ῥέζοι. 315
ἀλλά μοι οὐ πείθοντο κακῶν ἀπὸ χεῖρας ἔχεσθαι·
τῷ καὶ ἀτασθαλίῃσιν ἀεικέα πότμον ἐπέσπον.
αὐτὰρ ἐγὼ μετὰ τοῖσι θυοσκόος οὐδὲν ἐοργὼς
κείσομαι, ὡς οὐκ ἐστι χάρις μετόπισθ' ἐνεργέων."
τὸν δ' ἄρ' ὑπόδρα ἰδὼν προσέφη πολύμητις Ὀδυσσεύς· 320
„*εἰ μὲν δὴ μετὰ τοῖσι θυοσκόος εὔχεαι εἶναι,*
πολλάκι που μέλλεις ἀρήμεναι ἐν μεγάροισιν
τηλοῦ ἐμοὶ νόστοιο τέλος γλυκεροῖο γενέσθαι,
σοὶ δ' ἄλοχόν τε φίλην σπέσθαι καὶ τέκνα τεκέσθαι.
τῷ οὐκ ἄν θάνατόν γε δυσηλεγέα προφύγοισθα." 325

Letzteren Worten läßt denn Odysseus auch die That folgen, indem er den Flehenden tötet.

Nun bedenke man, daß Leiodes keineswegs zu den eigentlichen Bösewichten unter den Freiern gehört hat! Die Wahrheit dessen, was er hier dem Odysseus zu seiner Entschuldigung vorbringt, bestätigt der Dichter selbst, wenn er φ 146 f von ihm sagt: *ἀτασθαλίαι δέ οἱ οἴῳ ἐχθραὶ ἔσαν πᾶσιν δὲ νεμέσσα μνηστήρεσσιν.* Nur insofern ist auch er schuldig, als er, wie seine Teilnahme am Bogenwettkampf (φ 148) beweist, gleich den anderen um die Hand Penelopes geworben und außerdem natürlich auch durch seine Beteiligung an den Schmausereien Hab und Gut des Odysseus sowie seines Sohnes Telemach hat verprassen helfen. Aber weder die in jenem Werben inbegriffene Usurpation noch die eben erwähnte Eigentumsschädigung kann unter den Begriff dessen fallen, was der Dichter hier eigentlich unter *ἀτασθαλίαι* verstanden wissen will. Letztere müssen vielmehr hauptsächlich in dem bestanden haben, was Odysseus nach der Bestrafung des Antinoos den übrigen Freiern außer den eben erwähnten Vergehungen noch vorhält, und was Leiodes mit gutem Gewissen von sich selbst in Abrede stellen kann: in der Schamlosigkeit, mit der jene, während sie um die Königin warben, gleichzeitig deren Mägde zu ihren Lüsten gewaltthätig mißbrauchten und so eben diese Fürstin beschimpften.[1])

[1]) Vers 37. *δμωῇσίν τε γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως.* Vgl. des Leiodes Worte V. 313 ff. Die Tragweite dieses vom Dichter so nachdrücklich hervorgehobenen Reates scheint mir Buchholz (Homer. Realien 3², Seite 219) richtig gewürdigt zu haben.

Mag daher Leiodes auf grund dessen, was er gegen den König gefehlt hatte, immerhin schon der Rache würdig gewesen sein: das war ja auch Eupeithes nach dem Urteile des gesamten Ithakesiervolkes, das seinen Tod verlangte. Und wenn sich nun gar ein Mann wie Leiodes im übrigen ganz in den Schranken loyaler Mäßigung gehalten hat, so werden wir doch wohl zum mindesten große Vorsicht gegenüber der Annahme beobachten müssen, als sei es etwa die Größe seines Verbrechens gewesen, die ihm den Anspruch auf den Schutz des *Ζεὺς ἱκετήσιος* verwirkt hätte.

Aber auch aus dem bewaffneten Widerstand, den die Freier auf des Eurymachos Rat dem Odysseus nach Beginn des Rachewerkes geleistet hatten, läßt sich kein Gesichtspunkt zur Erklärung der unbarmherzigen That des Helden gewinnen. Allerdings hatte Eurymachos, nachdem der rächende Held seinen Sühnevorschlag rundweg abgelehnt, die Gefährten zum Kampfe gegen jenen aufgefordert (V. 70—78.) Aber nichts berechtigt uns zu der Annahme, daß auch Leiodes seinen Worten Folge geleistet habe. Schon die Worte, die er flehend an Odysseus richtet, sein *οὐδὲν ἐοργὼς κείσομαι, ὡς οὐκ ἔστι χάρις μετόπισθ' ἐνεργέων* — würden zu einem derartigen Antecedens schlecht stimmen. Außerdem ist er auch gar nicht der einzige, der das Flehen um Schonung dem Kampfe vorzieht; auch Phemios thut dies, der zuvor, nur die Laute in der Hand, neben der Hinterthüre den rechten Moment abgewartet hatte. Und überdies werden die folgenden Beispiele lehren, daß auch sonst im Kampfe Männer getötet werden, die ohne den Versuch thätlichen Widerstandes zu den Knieen des Gegners geflüchtet sind.

Der Ausweg endlich, daß sich etwa Odysseus im Übermaße des Grimmes ob der erlittenen Unbill ohne weiteres über das Recht des *ἱκέτης* hinweggesetzt hätte, darf vollends gar nicht betreten werden. Nicht nur, daß der Dichter das harte Vorgehen des Helden in keiner Weise mißbilligt, zeigt er vielmehr deutlich genug, wie sich dieser selbst in der Rache zu mäßigen versteht und das *ὅσιον* beobachtet, indem er die über den Tod der Frevler frohlockende Eurykleia zurechtweist mit den Worten: *ἐν θυμῷ, γρηῦ, χαῖρε καὶ ἴσχεο, μηδ' ὀλόλυζε· οὐχ ὁσίη κταμένοισιν ἐπ' ἀνδράσιν εὐχετάασθαι.* (V. 411 f.)

Wie nun aber? Wenn Leiodes ohne jeden Versuch thätlicher Gegenwehr anscheinend in aller Form den Odysseus bei seinen Knieen anfleht wie jener kretische Pirat den ägyptischen König, Odysseus aber ihn trotzdem töten kann, ohne sich dadurch zu versündigen:

dürfen wir da noch immer an dem Satze festhalten, daß nur die Götter selbst von der Verpflichtung zur Aufnahme des ἱκέτης zu entbinden imstande sind? Oder gibt es auch einen Grad von Verschulden des Menschen gegen den Menschen, der den Beleidigten jener Verpflichtung enthebt und ihm gestattet, seinem Zorne sogar dem Flehenden gegenüber freien Lauf zu lassen?

Was wir bisher sahen: die gottesfürchtige Scheu des Eumaios gegenüber dem Anerbieten des Pseudo-Kreters, mehr aber noch die gastfreundliche Aufnahme des Volksfeindes Eupeithes durch Odysseus, und endlich, wenn man will, auch das, wie wir fanden, relativ geringe Vergehen des Leiodes selbst — das alles ist wenig dazu angethan, uns zu einer derartigen Schlußfolgerung zu ermuntern.

Man wird uns nun vielleicht entgegenhalten, Leiodes habe den Odysseus ja gar nicht um Schutz, sondern lediglich um Gnade angefleht, und eben darum falle er auch nicht wie Eupeithes oder jener Kreter in Ägypten unter deu Begriff eines ἱκέτης.

Daß dieser Einwand an sich seine volle Berechtigung hat, ja sogar den Kern der Sache trifft, wird, wie ich hoffe, der weitere Verlauf der Untersuchung zeigen. Indes bleibt damit hier zunächst die wichtige Frage unbeantwortet: Warum fleht Leiodes nur um Gnade, nicht um Schutz? Vier Gegner bedrohen ihn ja doch, Odysseus, Telemach, Eumaios und Philoitios, geradeso wie auch mehr als ein Feind jenem Piratenführer in Ägypten gegenübersteht. Warum trennt er dieselben nicht wie jener, indem er sich vor ihrem Andrang in den Schutz des Mächtigsten aus ihnen flüchtet?

Da wüßte ich denn nur einen dreifachen Ausweg.

Entweder haben Fäsi-Hinrichs und Koch recht, wenn sie in dem loyalen Verhalten des ägyptischen Königs nichts weiter als ein Charakteristikum für die Gastlichkeit des Orients erblicken; die Griechen hätten sonach bei all ihrer sonstigen Scheu vor der Satzung des Ζεὺς ἱκετήσιος dennoch rauhere Sitten als die Ägypter in betreff der Schutzflehenden gehabt, indem sie den Begriff der letzteren enger zogen als jene.

Oder wir gehen von dem Gedanken aus, daß der homerische Heldensang uns kein einheitliches, durch die Zeitspanne weniger Menschenalter begrenztes Kulturbild vor Augen führt, sondern, wie dies namentlich die Ausgrabungen dem Verständnis näher gebracht haben, in seiner uns jetzt vorliegenden Gestalt das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung ist, deren Anfänge bis ins 2. Jahr-

tausend vor Christus zurückreichen[1]). Könnten da nicht, so wird man fragen, in einer genügend langen Zeitdauer die Anschauungen der Griechen auch bezüglich des Gast- und Schützlingsrechtes ihre Wandlungen durchgemacht haben? Jedenfalls war, das wird man zugeben, der ἱκέτης (von ἱκ–νέομαι) ursprünglich nur der Ankömmling, d. h. der Fremde, wie ja auch hostis und das damit verwandte deutsche Wort „Gast" nur eben den Fremdling bezeichnet[2]). Die Übertragung des Gast- und Schützlingsrechtes auf das Kriegsrecht und die Anwendung desselben auf den flehenden Feind könnte sonach recht wohl als sekundäre Entwicklungsphase, d. h. als die Errungenschaft einer jüngeren, humaner denkenden Zeit zu betrachten sein, während ein älteres Geschlecht vielleicht nur dem in friedlicher Absicht Gekommenen auf sein Flehen Schutz und gastliche Aufnahme gewährte, ohne sich gegenüber dem offenkundigen Feind an derartige Rücksichten zu binden. Von diesem Gesichtspunkt ausgehend hätten wir es also, was die gastliche Aufnahme des kretischen Piraten in Ägypten sowie die des Eupeithes durch Odysseus betrifft, mit jüngeren Bestandteilen des Epos zu thun, während die Leiodes-Episode sowie die später noch zu besprechenden Stellen der Ilias samt und sonders im Geiste einer älteren, herberen Anschauung gedichtet wären.

Die dritte Möglichkeit eines Ausweges endlich bestünde darin, daß wir uns entschlössen, den offenbar vorhandenen Widerspruch weder aus örtlichen, noch aus zeitlichen, sondern aus inneren, rein sachlichen Kriterien zu erklären.

Jede dieser drei Möglichkeiten hat etwas für sich, und es ist daher unsere Pflicht, uns mit jeder aus ihnen abzufinden.

Was den ersten Ausweg betrifft, so werde ich im zweiten Hauptteil dieser Abhandlung ausführlicher auf ihn zurückkommen. Für jetzt nur so viel, daß uns das, was die Betrachtung der Eupeithes-Episode gelehrt hat, vor einem allzu eiligen Betreten desselben zu warnen scheint. Mehr Aussicht auf Erfolg scheint beim ersten Blick der zweite zu eröffnen, ja, es möchte uns beinahe bedünken, derselbe werde uns jenseits des Anstoßes, der uns von der Eupeithes-Episode droht, mit dem ersteren Pfade zusammenbringen und so aus dem Labyrinth glücklich hinausführen. Gesetzt nämlich den Fall, es hat

[1]) Vgl. bes. Paul Cauer, Grundfragen der Homerkritik, Leipzig 1895, S. 169 ff.

[2]) Varro l. lat. 5, 3. Vgl. C. F. W. Müller zu Cic. off. 1, 37 und Mommsen, Röm. Forschungen I, S. 349 f.

wirklich einmal eine Zeit gegeben, wo die griechischen Sitten im Gegensatz zu denen der Ägypter von jener Härte waren, wie die Erzählung von Leiodes und die noch zu besprechenden Iliasstellen könnten vermuten lassen: konnte da nicht recht wohl einem griechischen Dichter die Eingebung kommen, jene rücksichtslose und unbedingte Scheu des Ägypters vor dem Schutzflehenden im Gegensatz zu der mehr bedingten und begrenzten Gastlichkeit der Griechen zu charakterisieren? Und konnte nicht um ein oder ein paar Jahrhunderte später, nachdem die Sitten milder geworden waren, ein jüngerer Sänger das nämliche Epos durch eine im Geiste seiner eigenen, humaneren Zeit gehaltene Eindichtung (Eupeithes-Episode) erweitern?

Jedenfalls wäre aller Widerspruch gelöst, wenn sich ein derartiger Sachverhalt beweisen oder zum mindesten wahrscheinlich machen ließe.

Aber damit wird es, fürchte ich, seine Schwierigkeiten haben. Fällt die Entstehung jener Erzählung vom Ägypterkönig und dem Piratenführer wirklich in eine frühe Zeit, wo sich die griechischen Sitten von denen des fortgeschritteneren Orients noch in so wenig günstigem Lichte abheben mochten, so fragt man sich doch unwillkürlich, wie denn der Dichter dazu kommen konnte, einen so heroischen Akt mildreicher Nachsicht und schnell verzeihender Großmut seinen rauhergesinnten Zuhörern in einem Tone vorzuführen, als verstünde sich derartige Feindesliebe ganz von selbst. Diese auffallende Knappheit der Erzählung etwa mit dem Satze vom naiven, jeder Reflexion abholden Charakter des alten Epos erklären zu wollen, wäre verfehlt. Denn jede Knappheit hat, wo es sich gegenüber dem Zuhörer um die Motivierung ungewohnter Vorgänge handelt, ihre Grenzen, und dem über den Kontrast derartiger Vorgänge mit dem eigenen Denken und Empfinden erstaunten Zuhörer etwa zu sagen: „So ist es Sitte bei den Ägyptern," hieße noch lange nicht reflektieren, sondern bloß dem Publikum einen auf das Staunen etwa folgenden Zweifel benehmen, mit anderen Worten, überzeugender erzählen.[1])

---

[1]) So hält es, um ein Beispiel anzuführen, der Dichter durchaus nicht für überflüssig zu erklären, warum Kalypso den in ihrer Grotte eintretenden Hermes ohne weiteres erkennt: ε 77 ff: *οὐδέ μιν ἄντην ἠγνοίησεν ἰδοῦσα Καλυψὼ δῖα θεάων· οὐ γάρ τ' ἀγνῶτες θεοὶ ἀλλήλοισι πέλονται ἀθάνατοι, οὐδ' εἴ τις ἀπόπροθι δώματα ναίει.* Und doch hätte, wenn dieser erklärende Zusatz unterblieben wäre, der Zuhörer an jenem raschen Erkennen des Gottes von seiten der Göttin viel weniger leicht Anstoß

Verfolgt man aber den zweiten Ausweg ohne Nebenabsichten auf den ersten, so ist man gezwungen, die Piratenszene nebst der Eupeithes-Episode als jüngere Dichtungen denjenigen Partieen des Epos gegenüberzustellen, deren Inhalt dem hier gegebenen Sittenbilde anscheinend zuwiderläuft. Zu gunsten dieses Verfahrens spräche, daß gerade nur in der Odyssee jene Beispiele gottesfürchtiger Milde gegen den flehenden Feind anzutreffen sind, während alle ihr widersprechenden Vorgänge, den einzigen Fall des Leiodes ausgenommen, in der anerkanntermaßen älteren Ilias geschildert sind. Trotzdem aber habe ich auch gegen diese Erklärungsweise meine Bedenken. Nach dem Beispiele der Chorizonten die Odyssee einem andern Dichter als dem der Ilias zuzusprechen, führt schon darum zu keiner Lösung der Schwierigkeit, weil ja doch der Nostos dem Freiermord sachlich vorhergehen muß, und kein triftiger Grund besteht, die Erzählung des Pseudo-Kreters aus ihm auszuscheiden.[1]) Aber nicht nur, daß die jüngere Odyssee, wie gesagt, in jener Leiodes-Episode ein Beispiel von unbarmherzigem Verfahren gegen einen Flehenden enthält; umgekehrt beobachten selbst in solchen Partieen der Ilias, deren Zugehörigkeit zum homerischen Kern des Gedichtes wir nicht mit zwingender Notwendigkeit zu leugnen brauchen, die Achäer trotz der Erbitterung, mit der sie sonst gegen die Troer kämpfen, dennoch getreulich alle Normen des Völkerrechtes. Verträge werden mit der Gegenpartei geschlossen, wie z. B. *Γ* 245—302;[2]) aber auch nachdem Pandaros durch seinen hinterlistig auf Menelaos abgesandten Pfeilschuß den beschworenen Waffenstillstand gebrochen (*Δ* 105 ff), findet doch Hektor, sobald er sich zum Sprecher zwischen beiden Heeren gemeldet hat, sofort bereitwilliges Gehör seitens der Achäer (*H* 55—91), und Aias weigert sich nach einem erbitterten Zweikampf keinen

nehmen können als an der selbstverleugnenden That des Ägypterkönigs, falls dieselbe, wohlgemerkt, über den Kreis griechischen Denkens und Fühlens wirklich hinausging. Vgl. auch *η* 138, wo es als ein spezifisch phäakischer Brauch bezeichnet wird, dem Hermes vor dem Schlafengehen den letzten Weihegruß zu spenden. Andere Beispiele, wie der Dichter es liebt, das Außergewöhnliche gegenüber dem Gewöhnlichen besonders hervorzuheben, wären, um nur deren zwei anzuführen, *ϑ* 556 ff die verstandbegabten Schiffe der Phäaken und *κ* 82 ff die kurzen Nächte im Lästrygonenlande.

[1]) Vgl. Th. Bergk, Griech. Literaturgesch. I (1872), S. 699 Anm. 111 und S. 701 ff, sowie Ed. Kammer, die Einheit der Odyssee (1873), S. 630.

[2]) Bezüglich der Ursprünglichkeit dieser Partie vgl. Christ, Homeri Iliadis carm. pars prior. Lips. 1884, pag. 37.

Augenblick, zum Zeichen gegenseitiger Achtung Geschenke mit ihm zu tauschen (*H* 299—305). Sollte ein Zeitalter, welches das rauhe Kriegshandwerk sogar dem wehrhaften und annoch gefährlichen Feinde gegenüber bereits derart durch die Sitte edler Ritterlichkeit geadelt hatte, gegen den wehrlosen und also unschädlichen Gegner wirklich noch mit solcher Härte verfahren sein?

Auf die letzte Möglichkeit, die dem Betreter des zweiten Ausweges noch bliebe, daß nämlich Homer und seine Fortsetzer nur zum Teil gleichzeitige Sitten geschildert, zum andern Teil aber auch die in dem überkommenen Sagen- und Poesieschatz einer älteren Zeit fixierten Anschauungen unverändert herübergenommen haben können, komme ich bei der Untersuchung des geographisch-historischen Hintergrundes der Piratenszene zu sprechen.

So wie die Dinge eben liegen, erscheint mir der dritte Ausweg, die Szenen nach rein sachlichen Gesichtspunkten miteinander zu vergleichen, zunächst jedenfalls als der einwandfreieste und darum als der leichteste.

Wie verhält es sich denn, so fragen wir nun, wenn Fremde gegen Fremde stehen, Männer, die nicht etwa wie König und Unterthan durch ein Verhältnis der Über- und Unterordnung von einander geschieden sind? Hiefür bietet die Ilias mehrere Beispiele.

Im 6. Gesange lernen wir den Troer Adrestos kennen. Seine Pferde sind scheu geworden, er selbst ist vornüber aus dem Wagen aufs Antlitz gestürzt. Daß er zuvor die Waffen zum Kampfe gegen Menelaos erhoben habe, wird nirgends gesagt. Und nun heißt es (V. 43 ff):

παρ᾽ δέ οἱ ἔστη
Ἀτρεΐδης Μενέλαος ἐχων δολιχόσκιον ἔγχος·
Ἄδρηστος δ᾽ ἄρ᾽ ἔπειτα λαβὼν ἐλλίσσετο γούνων· 45
„ζώγρει, Ἀτρέος υἱέ, σὺ δ᾽ ἄξια δέξαι ἄποινα.
πολλὰ δ᾽ ἐν ἀφνειοῦ πατρὸς κειμήλια κεῖται,
χαλκός τε χρυσός τε πολύκμητός τε σίδηρος
τῶν κέν τοι χαρίσαιτο πατὴρ ἀπερείσι᾽ ἄποινα,
εἴ κεν ἐμὲ ζωὸν πεπύθοιτ᾽ ἐπὶ νηυσὶν Ἀχαιῶν.“ 50
ὡς φάτο, τῷ δ᾽ ἄρα θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἐπείθεν.
καὶ δή μιν τάχ᾽ ἔμελλε θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν
δώσειν ᾧ θεράποντι καταξέμεν·

Agamemnon aber, der eben dazukommt, verweist dem Bruder seine Milde:

. . . . τί ἦ δὲ σὺ κήδεαι οὕτως 55
ἀνδρῶν; ἦ σοὶ ἄριστα πεποίηται κατὰ οἶκον·
πρὸς Τρώων; τῶν μή τις ὑπεκφύγοι αἰπὺν ὄλεθρον
χεῖράς θ' ἡμετέρας, μηδ' ὅν τινα γαστέρι μήτηρ
κοῦρον ἐόντα φέροι, μηδ' ὃς φύγοι, ἀλλ' ἅμα πάντες
Ἰλίου ἐξαπολοίατ' ἀκήδεστοι καὶ ἄφαντοι. 60

Nach diesen Worten Agamemnons, die der Dichter mit der Wendung *αἴσιμα παρειπών* ausdrücklich zu billigen scheint, stößt Menelaos den Flehenden von sich, den Agamemnon hierauf tötet.

Ich habe schon bemerkt, daß Adrestos nach allem, was wir sehen, keinen bewaffneten Widerstand gegen Menelaos versucht hat. Und weiter nun: den Helden fleht er ganz in der üblichen Form an, indem er wie der kretische Pirat in Ägypten und Leiodes im Palaste zu Ithaka die Kniee seines Gegners berührt. Menelaos aber, milde gestimmt, läßt sich zum Mitleid bewegen und trifft Anstalten, den Flehenden zu retten. Worin soll denn nun aber diese Rettung bestehen? Etwa darin, daß er wie der ägyptische König seinen Gegner aus Furcht vor dem *Ζεὺς ἱκετήσιος* oder *ξείνιος* als Gast und Schützling aufnehmen will? Mit nichten. Adrestos selber macht sich von vornherein keine derartigen Hoffnungen. Er redet nur von Lösegeld, mit dem ihm sein Vater die Freiheit erkaufen würde, wenn er ihn lebend bei den Schiffen der Achäer wüßte, betrachtet sich also gleich im ersten Augenblick, wo er die Kniee des Atriden berührt, günstigstenfalls nur als dessen Gefangenen.

War nun aber Menelaos ebenso berechtigt, den Flehenden von sich zu stoßen oder doch der Freiheit zu berauben, wie der ägyptische König verpflichtet war, den Bedränger seines Landes auf sein Flehen hin gastlich aufzunehmen, so können wir daraus nur schließen: Adrestos war ungeachtet seines scheinbar in aller Form vollzogenen Flehens gleichwohl kein *αἰδοῖος ἱκέτης* in dem Sinne wie jener kretische Pirat oder wie Eupeithes. Und zwar kann er dies schon in dem Augenblick nicht gewesen sein, wo er sich anschickte, seinen Widersacher in der bekannten Form anzuflehen.

War er aber kein wirklicher *ἱκέτης*, dann muß, wofern wir den von uns einmal betretenen Weg weiter beschreiten, jedenfalls etwas vorhergegangen sein, was ihn dieses Charakters beraubte. Dieses Etwas kann aber nur entweder von ihm selbst ausgegangen sein, oder von seinen Landsleuten, den Troern, oder endlich von seinem Gegner Menelaos.

Was nun das erstere betrifft, so sahen wir bereits, daß nichts für die Annahme einer aktiven Gegenwehr von seiner Seite gegenüber Menelaos spricht; denn als einen Wehrlosen findet ihn dieser bereits vor. Was aber die Troer und seine Zugehörigkeit zu diesem Volke angeht, so ließe sich an zweierlei denken: an den Kriegszustand im allgemeinen, in dem sich jene mit den Achäern und insbesondere mit Menelaos befanden, dann aber auch an den erschwerenden Umstand, daß gerade wegen der Verletzung des Gastrechtes durch einen Troer der Krieg entbrannt war, und daß sich alle, die dem Paris mit bewaffneter Hand seinen Raub sichern halfen, eben dadurch zu Mitschuldigen an seinem Verbrechen machten, endlich daß sich auch außerdem troische Männer neuerdings als Verletzer des Völkerrechtes erwiesen und dadurch ihr gesamtes Volk in den Geruch der Treulosigkeit gebracht hatten. So hatte Antimachos, während Odysseus und Menelaos als Abgesandte der Achäer in Troja Helenas Rückgabe verlangten und für die Dauer ihres Aufenthaltes daselbst im Hause Antenors gastliches Obdach genossen, im Rate der Troer zur Ermordung eben dieser Gesandten und Gäste aufgefordert (*Γ* 205 ff), und Pandaros jüngst erst treulos den beschworenen Waffenstillstand gebrochen (*Δ* 105 ff).

Indes weder jener Kriegszustand an sich noch die Völkerrechtsverletzungen seitens der erwähnten Trojaner können uns die Rolle genügend erklären, die Adrestos hier dem Menelaos gegenüber spielen muß. Was den ersteren Punkt betrifft, so befand sich, genau genommen, ja auch Eupeithes auf dem Kriegsfuße mit dem den Thesproten verbündeten Volke der Ithakesier, und zu letzterem gehörte doch gewiß auch Odysseus selbst als dessen König. Was aber den anderen Gesichtspunkt angeht, so ist es doch eigentümlich, daß Agamemnon seinen Bruder an das von Paris erlittene Unrecht erst eigens erinnern muß, um ihn zu strengeren Maßregeln gegen den ohnehin schon Gefangenen zu veranlassen. Vorher aber, wo Menelaus an jene persönlich erlittene frevelhafte Unbill für den Augenblick gar nicht zu denken scheint, ist er, wie gesagt, gleichwohl weit entfernt, den Flehenden etwa als Schützling, d. h. als einen im Besitze persönlicher Freiheit bleibenden Gast aufzunehmen. Ja noch mehr: Adrestos selbst macht auch gar nicht einmal den Versuch, auf eine derartige Aufnahme seitens des Helden auch nur im entferntesten Anspruch zu erheben; denn nur den Gefangenen und also Unfreien kann er in sich erblicken, wenn er von Loskauf redet, und eben dieses sein Gefangenenverhältnis

ist ein von ihm selbst von vornherein ohne jeden Widerspruch anerkanntes. Endlich aber: Haben denn jene von seiten der Troer verübten Rechtsverletzungen wirklich solch ungeheure Tragweite besessen, daß sich angesichts ihrer auch die Griechen von der Beobachtung der völkerrechtlichen Normen, zu denen im Grunde doch auch die Unverletzlichkeit des *ξεῖνος* und *ἱκέτης* gehört, als entbunden betrachten? Keineswegs. Selbst Agamemnons Worte enthalten, genau betrachtet, doch nur den einen Gedanken, daß um jener Frevel willen alle männlichen Troer, die fliehenden, oder wie Adrestos die gefangenen, ja selbst das Kind im Mutterleibe, sterben sollen. Das „alle" darf man in solch hyperbolischer Rede gewiß nicht allzu wörtlich nehmen. Denn des Falles, wo sich etwa ein freier Mann in aller Form zum *ἱκέτης* eines Achäers machen sollte, gedenkt er in seinem Eifer gar nicht. Wohl aber haben wir bereits gesehen, daß sich die Achäer trotz aller Erbitterung, mit der sie für ihre gerechte Sache gegen das Unrecht der Feinde streiten, dennoch voll edler Mäßigung an die Bräuche des Völkerrechtes halten. Angesichts dessen wäre es denn doch eine sonderbare Erscheinung, wenn man um der frevelhaften Thaten Einzelner willen gerade nur die *ἱκέται* vom Schutze des durch Zeus geheiligten Völkerrechtes ausgenommen und ihren Charakter als *ἄνδρες αἰδοῖοι* ignoriert hätte.

So bleibt also nur die letzte Möglichkeit übrig. Menelaos selbst muß es gewesen sein, der schon vor dem Flehen des Adrestos diesem durch eine seinerseits vollzogene Handlung es unmöglich machte, die Rolle des Schutzflehenden in einer für ihn verbindlichen Weise zu ergreifen. Diese Handlung kann aber keine andere gewesen sein als die Gefangennahme des Gegners. Wie schon gesagt, handelt es sich schon in dem Augenblick, wo dieser erst dazu kommt, die Kniee des Feindes zu berühren, lediglich noch darum, ob er sich loskaufen lassen darf oder sofort sterben muß. Er ist also thatsächlich schon Gefangener. Und zu allem Überflusse sagt dies der Dichter auch selbst, wenn er die Szene mit den Worten einleitet: *Ἄδρηστον δ' ἄρ' ἔπειτα βοὴν ἀγαθὸς Μενέλαος ζωὸν ἕλ'*. Wie aber dieses *ζωὸν ἑλεῖν* vor sich ging, erklären die folgenden, mit *γάρ* anknüpfenden Worte: Der Unglückliche, aufs Angesicht gestürzt, liegt wehrlos am Boden und vermag gegenüber dem Atriden keine Initiative zu ergreifen wie etwa Eupeithes gegenüber dem Odysseus oder der kretische Pirat gegenüber dem König der Ägypter. Und in diesem Punkte, aber auch nur in diesem, unterscheidet er sich wesentlich von jenen beiden. Menelaos

kommt ihm also zuvor, indem er von ihm Besitz ergreift. Der einmal unfrei Gewordene aber hatte gegenüber seinem Besitzer offenbar jedes Recht verloren, folglich auch dasjenige Recht, das sonst dem *ἱκέτης* achtunggebietend zur Seite stand.

Bevor wir jedoch das eben gewonnene Ergebnis auf den Fall des Leiodes anzuwenden versuchen, ist es unsere Pflicht, seine Richtigkeit an den übrigen einschlägigen Stellen zu erproben. Und da wäre denn besonders lehrreich die Lykaon-Szene im 21. Gesange der Ilias.

Nächtlicherweile hatte Achilles den ahnungslosen[1]) Lykaon im Garten seines Vaters Priamos überrascht, gefangen genommen und nach Lemnos verkauft. Von dort durch einen Gastfreund losgekauft und nach Troja zurückgekehrt, hat nun der junge Mann das Unglück, in der Schlacht am Skamandros zum zweitenmal mit Achilles zusammenzutreffen. Die Situation, in der dies geschieht, ergibt sich aus den Versen 34 f:

ἔνθ' υἱεῖ Πριάμοιο συνήντετο Δαρδανίδαο
ἐκ ποταμοῦ φεύγοντι Λυκάονι . . . .

und 49 ff:

τὸν δ' ὡς οὖν ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἀχιλλεὺς
γυμνόν, ἄτερ κόρυθός τε καὶ ἀσπίδος, οὐδ' ἔχεν ἔγχος, 50
ἀλλὰ τὰ μέν ῥ' ἀπὸ πάντα χαμαὶ βάλε· τεῖρε γὰρ ἱδρὼς
φεύγοντ' ἐκ ποταμοῦ, κάματος δ' ὑπὸ γούνατ' ἐδάμνα·
ὀχθήσας δ' ἄρα εἶπε πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν·
„ὦ πόποι, ἦ μέγα θαῦμα τόδ' ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι·
ἦ μάλα δὴ Τρῶες μεγαλήτορες 55
αὖτις ἀναστήσονται . . . κ. τ. λ.

Was wir bei Adrestos nur vermuteten, finden wir hier ausdrücklich bestätigt. Schon in dem Augenblick, wo Achilles des Unglücklichen ansichtig wird, ist dieser waffen- und wehrlos. Denn daß mit den Worten: *ὡς οὖν ἐνόησε* das erste Wiedersehen gemeint ist, beweist schon das Staunen, das Achilles beim Anblick des ferne Geglaubten und nun gleichsam von den Toten wieder Auferstandenen bei sich selbst äußert. Von einer Feindseligkeit Lykaons gegen den Helden kann also gewiß so wenig die Rede sein wie von einer solchen des kretischen Piratenführers gegen die Person des ägyptischen Königs. Nun aber möchte es beinahe scheinen, als ob, im Gegensatz zu dem, was wir vorhin von Adrestos sahen, Lykaon sogar auch die Initiative gegen-

[1]) Vgl. 39: *τῷ δ' ἄρ' ἀνοΐστον κακὸν ἤλυθε δῖος Ἀχιλλεύς.*

über dem Feinde ergriffen hätte, ganz in der Weise wie der Kreter in Ägypten. Achilles hat ihn noch mit keinem Worte angeredet; denn die Worte, die der Dichter in den Versen 54—63 dem Helden beilegt, spricht dieser nur *πρὸς ὃν μεγαλήτορα θυμόν*, sie sind also unausgesprochene, nur im eigenen Innern gehegte Gedanken. Und indem er diesen nachhängt, bleibt er sogar stehen, wie die Worte *ὣς ὥρμαινε μένων* besagen. Dafür kommt diesmal der Flehende dem Anzuflehenden entgegen: *τεθηπώς, γούνων ἅψασθαι μεμαώς*[1]). Dennoch aber ist es ein wenn auch anscheinend nur geringfügiger Umstand, der ihn alsbald von jenem Kreter in Ägypten unterscheidet: Achilles erhebt gegen den Herannahenden die Lanze zum Stoße; eine kurze, nur eben begonnene, nicht ausgeführte Handlung, aber doch ein Akt der Feindseligkeit, desgleichen uns der Dichter vom ägyptischen König nicht berichtet. Nur indem sich Lykaon bückt und den Speer unterläuft, gelingt es ihm, sich den Knieen des Gegners zu nahen, die er nun mit der einen Hand erfaßt, während er mit der anderen krampfhaft die tödliche Lanze festhält, um den Feind an einem neuen Stoße zu verhindern.

Nun aber höre man, wie er in dieser Situation fleht! Die Worte lauten (Vers 74 ff):

γουνοῦμαί σ' Ἀχιλεῦ, σὺ δὲ μ' αἴδεο καί μ' ἐλέησον
ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο, διοτρεφές, αἰδοίοιο· 75
πὰρ γὰρ σοὶ πρώτῳ πασάμην Δημήτερος ἀκτὴν
ἤματι τῷ, ὅτε μ' εἷλες ἐυκτιμένῃ ἐν ἀλωῇ,
καί μ' ἐπέρασσας ἄνευθεν ἄγων πατρός τε φίλων τε
Λῆμνον ἐς ἠγαθέην, ἑκατόμβοιον δέ τοι ἦλφον.
νῦν δὲ λύμην τρὶς τόσσα πορών· 80

So wäre also Lykaon hier ein *ἱκέτης*?[2]) Und Achilles vergriffe sich demnach, indem er ihn tötete, wohl im Übermaße des Rachedurstes um Patroklos' willen am Schützling des Zeus? Aber sehen wir genau zu! Wenn Lykaon statt der hundert Rinder, für die ihn seinerzeit Achilles nach Lesbos verkauft hatte, diesem nun den dreifachen Wert als Lösegeld anbietet, so kann doch er selbst sich als nichts weiter denn als Gefangenen betrachten. Und wenn Achilles darauf erwidert (Vers 99 f):

---

[1]) Vers 64 f.

[2]) W. Jordan übersetzt denn auch in der That den Vers 75 folgendermaßen: „Gültiges Schützlingsrecht, Erlauchtester, steht mir bei Dir zu."

νήπιε, μή μοι ἄποινα πιφαύσκεο μηδ' ἀγόρευε·
πρὶν μὲν γὰρ Πάτροκλον ἐπισπεῖν αἴσιμον ἦμαρ, 100
τόφρα τί μοι πεφιδέσθαι ἐνὶ φρεσὶ φίλτερον ἦεν
Τρώων, καὶ πολλοὺς ζωοὺς ἕλον ἠδὲ πέρασσα,

so müßte sich ja doch der Held auch vor den Tagen seines unversöhnlichen Grimmes an den *ἱκέται* versündigt haben; denn ein Schützling des Zeus hatte, wie Penelopes Worte: *οὐδ' ὁσίη κακὰ ῥάπτειν ἀλλήλοισι* sowie das gastfreundliche, fromme Thun des ägyptischen Königs nahelegen, doch gewiß auf eine bessere Behandlung Anspruch als darauf, in die Skaverei verkauft zu werden.

Die erklärenden Scholien des Cod. Venetus B zu Vers 75 bemerken zu den Worten *ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο* folgendes: *ἱκέτην γὰρ κυρίως καλοῦμεν τὸν ἑκουσίως καταφυγόντα· ὁ δὲ* (nämlich Lykaon) *τῷ ὁμωρόφιος γεγονέναι καὶ τροφῆς μετεσχηκέναι εἰς τὸ τῶν ἱκετῶν δίκαιον ἑαυτὸν τάττει.*, und zum folgenden Vers: *ἄτοπον δὲ τὸν μεταδόντα τροφῆς, ἐξ ἧς ἄνθρωποι ζῶμεν, τῆς ζωῆς ἀφαιρεῖσθαι . . . . · καὶ ὁ μὲν* (nämlich Achilles) *εἰς τροφὴν ἐπὶ τῷ πωλῆσαι παρέλαβεν, ὁ δε* (nämlich Lykaon) *τοῦτο εἰς τὸ τῶν ἱκετῶν δίκαιον ἔλαβεν.* Auch Lykaon weiß recht wohl, daß er nicht als ein freiwillig zu Achilles geflüchteter und also freier Mann, sondern als Gefangener von diesem Obdach und Nahrung erhalten, also in Wahrheit nicht der *ξενικὴ τράπεζα* teilhaftig geworden ist. Aber er nennt sich ja darum auch gar nicht schlankhin *αἰδοῖος ἱκέτης*, sondern sagt nur *ἀντί τοί εἰμ' ἱκέταο.* Aus dem für den freien Mann wohl richtigen Gedanken, daß derjenige, welcher ihm die Mittel zur Weitererhaltung des Lebens gereicht hat, ihm doch nicht das Leben werde nehmen wollen, sucht er für sich, den Gefangenen, Unfreien, ein dem Charakter des *ἱκέτης* analoges Verhältnis zu konstruieren, übersieht aber dabei, daß er als Gefangener dem unbedingten Verfügungrecht des Siegers untersteht. Es ist dies gewiß recht bezeichnend für den von Todesangst Gequälten, der sich im instinktiven Drang, sein Leben zu retten, gleichsam an den Grashalm noch anzuklammern sucht. Aber von einer wirklich existierenden religiösen Verpflichtung, die etwa Achilles gegen den also Flehenden gehabt haben sollte, kann darum noch lange nicht die Rede sein.

Wie nun schon früher bemerkt, ließ sich weder aus der Feindschaft im allgemeinen, die zwischen dem Schutzflehenden und dem Stamme des Anzuflehenden in seiner Gesamtheit bestand, noch

aus den zu jener Stammesfeindschaft hinzutretenden gravierenden Momenten wie z. B. dem Verbrechen des Paris der Umstand genügend erklären, warum ein Troer trotz Umfassens der Kniee des Gegners von diesem günstigstenfalls nur als Gefangener, nicht aber als ἱκέτης behandelt wird. Was uns dort vermutungsweise als die wahrscheinlichste Erklärung erschien, wird hier durch das Beispiel des Lykaon keineswegs Lügen gestraft, sondern nur in einer Hinsicht genauer präzisiert. Nur wenn, so scheint es, der Anzuflehende zu seinem allgemeinen Charakter als Stammesfeind nicht auch noch durch irgend eine That bereits den Charakter persönlicher Feindschaft gegen den Flehenden hinzugefügt hatte, wird es letzterem möglich gewesen sein, die Rolle des ἱκέτης in wirksamer Weise auch gegenüber ihm, dem Feinde, zu spielen.

Diese Erklärung kann nun freilich, soweit wir bisher die Stellen betrachtet haben, nur den Wert einer bloßen Hypothese für sich beanspruchen; aber als solche wird sie jetzt schon, wenn wir einstweilen von der Leiodes-Episode noch absehen, den sämtlichen bisher behandelten Stellen gerecht. Solch eine Handlung, die den Anzuflehenden zum persönlichen und aktiven Feinde dessen stempeln mußte, der ihn anflehen wollte, ließ sich bei Menelaos konstatieren, der sich bewaffnet auf den hilflos daliegenden Adrestos stürzte und diesem angesichts der so entstandenen Zwangslage selbst die Fiktion eines ἑκουσίως καταφυγεῖν unmöglich machte, ebenso aber auch bei Achilles, der gegen den ihm Nahenden die Lanze zum Stoße erhob und dadurch diesen gleichfalls in eine Zwangslage drängte, die ihn nicht länger an der Rolle eines freiwillig zu ihm sich Flüchtenden konnte festhalten lassen.

Eben diese Merkmale aber fehlen gerade denjenigen Szenen, in welchen es dem Flehenden thatsächlich gelingt, Schützling des bloß implicite zu den Gegnern zählenden Mannes zu werden (Odysseus-Eupeithes, Ägypterkönig-Kreter). Zweifellos war es, soviel läßt sich schon jetzt erkennen, Raschheit des Handelns und ein günstig erfaßter Augenblick, wodurch es dem Bedrängten möglich wurde, den König seiner Feinde gleichsam zu überrumpeln. So konnte das Flehen um Schutz den Charakter einer aus freiem Antriebe vorgenommenen Handlung bewahren und war andrerseits zugleich eine bereits vollzogene, fertige Thatsache, ehe noch der Gegner zu einem eigenen, seinen persönlichen Gefühlen und Neigungen zusagenden Entschlusse gekommen war.

Die übrigen Stellen widersprechen dieser Erklärung durchaus nicht. Dolon wird auf seinem nächtlichen Schleichgange durch Odysseus und Diomedes ertappt, die er anfangs für nachgesandte Troer, also für Freunde hält. Wie er seinen Irrtum und das Gefährliche seiner Lage erkennt, ist er längst schon der von beiden Verfolgte, thätlich Bedrängte. Sogar sein Innehalten auf der Flucht ist nur ein erzwungenes, indem ihm Diomedes die Lanze nachwirft mit den Worten: *ἠὲ μέν᾽, ἠέ σε δουρὶ κιχήσομαι, οὐδέ σέ φημι δηρὸν ἐμῆς ἀπὸ χειρὸς ἀλύξειν αἰπὺν ὄλεθρον* (*K* 370 f). So auf Gnade und Ungnade den beiden Feinden preisgegeben, kann er seiner Situation nimmermehr die günstige Seite abgewinnen, daß er sich etwa freiwillig in den Schutz des eineu derselben flüchtete. Denn ein Verfolger selbst, vor dem er Schutz sucht, wäre es ja in diesem Falle, bei dem er gleichzeitig Schutz suchte. An der Unmöglichkeit der Identität von Verfolger und Beschützer müßte ein solches Unterfangen scheitern.

Dies allein ist der Grund, warum auch Dolons Hoffnungen nur zwischen Tod und Gefangenschaft schweben, was er selbst von vornherein anerkennt, wenn er sagt: *ζωγρεῖτ᾽, αὐτὰρ ἐγὼν ἐμὲ λύσομαι κ. τ. λ.* (V. 378 ff). Ganz unwesentlich dabei ist es, daß er, wie es scheint, gar nicht Zeit und Raum findet, die Kniee seiner Gegner zu umfassen, weil ihn diese sofort bei den Händen ergreifen,[1]) ebenso daß er auch zuletzt, wo sich Diomedes anschickt, ihn mit dem Schwerte niederzuschlagen, nicht mehr rasch genug sein kann, dessen Kniee flehend zu berühren[2]). Da er vom ersten Augenblick an die Beute seiner Besieger ist, und diese somit freies Verfügungsrecht über ihn besitzen, so wäre seine Tötung auch im anderen Falle nichts weniger als ein Verstoß gegen die Satzung des *Ζεὺς ἱκετήσιος*. Nur nebenher sei endlich noch bemerkt, daß eben diese Tötung des flehenden Feindes diesmal nicht etwa aus Rachedurst im Hinblick auf erlittene Unbill erfolgt, sondern das Ergebnis kühl abwägender Berechnung ist und lediglich dem Wunsche entspringt, den verwegenen Feind ein für allemal unschädlich gemacht zu wissen[3]).

---

[1]) V. 376 f: *τὼ δ᾽ ἀσθμαίνοντε κιχήτην χειρῶν δ᾽ ἁψάσθην.*

[2]) V. 444 ff: , . *καὶ ὁ μέν μιν ἔμελλε γενείου χειρὶ παχείῃ ἁψάμενος λίσσεσθαι, ὁ δ᾽ αὐχένα μέσσον ἔλασσεν φασγάνῳ αἶξας.*

[3]) Dies besagen Diomedes' Worte V. 447 ff: *μὴ δή μοι φύξιν γε, Δόλων, ἐμβάλλεο θυμῷ, ἐσθλά περ ἀγγείλας, ἐπεὶ ἵκεο χεῖρας ἐς*

Gewiß hätte an und für sich ein solches Räsonnement mutatis mutandis auch im Munde des ägyptischen Königs gegenüber dem kretischen Piraten der Begründung nicht entbehrt. Aber das entschlossene, jeder Initiative des Königs zuvorkommende Handeln des letzteren hatte von vornherein eine wesentlich andere Situation gegeschaffen, derzufolge für den König weder persönliche Neigung noch die Rücksicht auf materielle Zweckmäßigkeit den Ausschlag geben konnte, sondern nur noch das religiöse Moment, die Sorge, dem Gesetze des Zeus gerecht zu werden.

Was die Brüder Peisandros und Hippolochos[1]) betrifft, so verstehen wir auf grund des bisher Gesehenen ihr Schicksal ohne Schwierigkeit und ohne darum einen Widerspruch mit jenem rücksichtslosen Gehorsam gegen das Gesetz des *Ζεὺς ἱκετήσιος* konstatieren zu müssen, der das Verhalten des ägyptischen Königs bestimmt. Wie bei Adrestos, so ist auch bei ihnen einzig der Umstand ausschlaggebend, daß sie sich Agamemnon persönlich gegenüber von vornherein in der Zwangslage feindlich bedrängter und verfolgter Männer befinden und demnach, sobald jener sie erreicht hat, nur dessen Gefangene sein können, wenn sie nicht einen verzweifelten Kampf diesem Lose vorziehen wollen. Diese Situation ergibt sich ohne weiteres aus den Worten des Dichters, V. 122 ff: *αὐτὰρ ὁ* (= Agamemnon) *Πείσανδρόν τε καὶ Ἱππόλοχον μενεχάρμην, υἱέας Ἀντιμάχοιο . . . . . ,*

τοῦ περ δὴ δύο παῖδε λάβε κρείων Ἀγαμέμνων 126
εἰν ἑνὶ δίφρῳ ἐόντας, ὁμοῦ δ' ἔχον ὠκέας ἵππους:
ἐκ γὰρ σφεας χειρῶν φύγον ἡνία σιγαλόεντα,
τὼ δὲ κυκηθήτην. ὁ δ' ἐναντίον ὦρτο λέων ὥς
Ἀτρεΐδης·

Auch hier ist es ein ganz nebensächlicher Umstand, daß sie, wie im Folgenden das imperfectum conatus in der Redewendung *ἐξ ἵππων γουναζέσθην* lehrt und die Worte *ἐξ ἵππων* anschaulich machen, gar nicht dazu kommen können, die Kniee des Königs wirklich zu berühren. Denn wenn sie sogleich bei dessen Ankunft nur noch von

---

ἁμάς. εἰ μὲν γὰρ κέ σε νῦν ἀπολύσομεν ἠὲ μεθῶμεν, ἦ τε καὶ ὕστερον εἶσθα θοὰς ἐπὶ νῆας Ἀχαιῶν ἠὲ διοπτεύσων ἢ ἀντίβιον πολεμίξων· εἰ δέ κ' ἐμῇς ὑπὸ χερσὶ δαμεὶς ἀπὸ θυμὸν ὀλέσσῃς, οὐκέτ' ἔπειτα σὺ πῆμά ποτ' ἔσσεαι Ἀργείοισιν.

[1]) *Λ* 122 ff.

ἄξια ἄποινα reden und damit für den günstigsten Fall nur noch Gefangenschaft als ihr Los betrachten, so lehrt das Beispiel des Adrestos wie das Lykaons, daß auch im anderen Falle ihre Worte nicht anders lauten könnten. Ebenso nebensächlich aber und bei dem ewigen Kampfeseinerlei gewiß nur dem Zwecke dichterischer Variation dienend ist der andere Umstand, daß Agamemnon an ihnen ein Unrecht ihres Vaters Antimachos zu rächen hat. Dies ergibt sich, abgesehen von unseren früheren Erwägungen, ganz besonders aus der eben behandelten Dolon-Episode.

Und so wären denn nur noch zwei Stellen zu besprechen übrig: die Tötung des Alastoriden Tros durch Achilles und die schon zum Teil behandelte Szene bezüglich des Opferbeschauers Leiodes, über die wir uns das letzte Wort bis hieher versparen wollten.

Der Zusammenhang, in dem uns die Tros-Episode begegnet, ist folgender (Y 460 ff):

αὐτὰρ ὁ (näml. Achilles) *Λαόγονον καὶ Δάρδανον, υἷε Βίαντος,*
ἄμφω ἐφορμηθεὶς ἐξ ἵππων ὦσε χαμᾶζε,
τὸν μὲν δουρὶ βαλὼν, τὸν δὲ σχεδὸν ἄορι τύψας.
Τρῶα δ' Ἀλαστορίδην — ὁ μὲν ἀντίος ἤλυθε γούνων,
εἴ πώς εὐ πεφίδοιτο λαβὼν καὶ ζωὸν ἀφείη
μηδὲ κατακτείνειεν ὁμηλικίην ἐλεήσας, 465
νήπιος, οὐδὲ τὸ ἤδη, ὃ οὐ πείσεσθαι ἔμελλεν·
οὐ γάρ τι γλυκύθυμος ἀνὴρ ἦν οὐδ' ἀγανόφρων,
ἀλλὰ μάλ' ἐμμεμαώς. ὁ μὲν ἥπτετο χείρεσι γούνων
ἱέμενος λίσσεσθ', ὁ δὲ φασγάνῳ οὔτα καθ' ἧπαρ κ. τ. λ.

Die Szene hebt also mit einem abgebrochenen Gedanken an: *Τρῶα δ' Ἀλαστορίδην* —, worauf dann sofort gesagt wird, der Unglückliche habe sich den Knieen des Helden genaht, u. s. w. Wie sich Achilles vor und bei diesem Herannahen des Flehenden verhalten hat, scheint auf den ersten Blick nicht ersichtlich zu sein. Es fragt sich nun, was für einen Gedanken der Dichter nach den einleitenden Worten unterdrückt haben mag. Aber auch da dürfte wohl die einfachste Erklärung die sein: der Dichter wollte, so wie er im Vorhergehenden von Dryops, Demuchos, Laogonos und Dardanos den Tod und die Todesart vermeldet hatte, das nämliche nun auch bei Tros thun, brach aber den schon begonnenen Satz plötzlich ab, um die Situation, in der jener dem Peliden zum Opfer fiel, zuvor noch dem Zuhörer zu vergegenwärtigen, wodurch sich ihm zugleich Gelegenheit bot, etwas Abwechslung in die Gleichförmigkeit der

aufeinanderfolgenden Mordszenen zu bringen. Diese schon in den Scholien gegebene Erklärung dürfte wohl im Hinblick auf den mündlich vortragenden Sänger die natürlichste sein, und wir hätten demnach die weiter unten folgenden Worte *ὁ δὲ φασγάνῳ οὖτα καθ' ἧπαρ* als eine Wiederaufnahme und Vollendung des oben abgebrochenen Gedankens zu betrachten. So viel ist sicher: aus der Ellipse läßt sich ohne gewaltsame Deutung nichts für das Verhalten des Achilles vor dem Augenblicke des Flehens folgern.

Und so bliebe denn zu guter Letzte wirklich die für unsere bisherigen Ergebnisse nicht gerade Vertrauen erweckende Möglichkeit bestehen, daß hier der Troer ganz wie der Anführer der kretischen Seeräuber in Ägypten die Initiative gegenüber dem feindlichen Fürsten ergriffen hätte? Allerdings, wenn Spitzner[1]) recht hat, und die nach dem abgebrochenen Satze *Τρῶα δ' Ἀλαστορίδην* folgenden Worte so zu konstruieren sind: *ὁ γὰρ* (näml. Tros) *ἀντίος ἤλυθε, λαβὼν γούνων, εἴ πώς εὐ πεφίδοιτο καὶ ζωὸν ἀφείη κ. τ. λ.* Denn dann hat Tros die Kniee des Helden berührt, ohne daß uns die Worte des Dichters zu der Annahme berechtigten, Achilles hätte zuvor schon den Angriff auf den Unglücklichen eröffnet. Hatte aber letzterem dazu die Zeit nicht gefehlt, warum sollte sie ihm gemangelt haben, um sich im gleichen Augenblick mit drei oder vier Worten als *αἰδοῖος ἱκέτης* zu bezeichnen, ehe der überraschte Gegner die Möglichkeit gewonnen hatte, den Herannahenden anzugreifen und so vor die Alternative thätlicher Gegenwehr oder bedingungsloser Ergebung zu stellen? Die Hoffnung, die sich, wenn Spitzners Auffassung richtig ist, der Alastoride machen würde, stünde in zweifellosem Widerspruch mit dem, was nach unserer Meinung die sofortige gastliche Aufnahme des kretischen Piraten durch den ägyptischen König lehrt. Denn wenn es heißt: *εἴ πώς εὐ πεφίδοιτο καὶ ζωὸν* (näml. *ἑ*) *ἀφείη μηδὲ κατακτείνειεν, ὁμηλικίην ἐλεήσας*, so würde schon das *ἀφείη* eher an das Freilassen eines Gefangenen als an das Nachhausesentsenden (*πέμπειν*) eines Gastes erinnern; und erst vollends das *πεφίδοιτο* und das *ὁμηλικίην ἐλεήσας* würde es außer Zweifel stellen, daß Tros einzig und allein auf die Gnade und das persönliche Mitleid des Siegers seine Hoffnung setzte, ohne auch nur im geringsten an

---

[1]) Ilias-Ausgabe 1835, Anm. zu Y 463. Ebenso Lange, der homerische Gebrauch der Partikel *εἰ*, 1872, Seite 413 f. La Roche, Hom. Il. carm. Lips. 1876, und Christ, Hom. Il. carm. Lips. 1884.

eine religiöse Verpflichtung desselben zu denken. Hat Spitzner wirklich Recht, dann wird man sich wohl des Argwohnes nicht erwehren können, daß das, was wir in den bisher betrachteten Iliasszenen als wesentliche Abweichung von der Situation des kretischen Piraten gegenüber dem König Ägyptens konstatieren zu müssen glaubten, am Ende auch reiner Zufall sein könne, und daß sich der Widerspruch aller dieser Stellen mit dem, was uns das Verhalten des ägyptischen Königs gegen den Feind seines Landes lehrt, auf dem nun einmal betretenen Wege nicht werde beseitigen lassen.

Nun bestehen aber gegen Spitzners Erklärungsweise die schwersten Bedenken. Vor allem ist es kein zwingender Schluß, aus der sonst bei Homer allerdings ganz gewöhnlichen Verbindung von *λαβεῖν* mit *γούνων* auch schon an jeder Stelle die Notwendigkeit einer solchen Verbindung folgern zu wollen. Mit demselben Rechte kann man nach der Analogie von *βασιλῆος ἐναντίον ἤλυθον ἵππων* (ξ 278) an unserer Stelle *ἀντίος ἤλυθε γούνων* verlangen.[1]) Ferner aber: Wie soll man sich das „*ἀντίος ἤλυθε, λαβὼν γούνων*“ in der Wirklichkeit vorstellen? Der Troer mußte sich doch zuerst dem Achilles nähern, und dann erst konnte er dessen Kniee berühren; man sollte also umgekehrt erwarten: *ἀντίος ἐλθὼν λάβε γούνων.* Aber auch abgesehen von diesem Hysteronproteron steht, wie Hentze[2]) richtig bemerkt, der sonst allerdings gewöhnlichen Verbindung von *λαβὼν γούνων* „nicht nur die seltsam verschränkte Stellung entgegen, welche *λαβὼν*, von *γούνων* getrennt, mitten zwischen den beiden durch *καὶ* verbundenen Gliedern des Wunschsatzes haben würde, sondern besonders noch der Umstand, daß 468 folgt *ὁ μὲν ἥπτετο γούνων*, welches Imperfekt nur de conatu verstanden werden kann (vgl. *Α* 572, *Ο* 76), daher nicht ein wirkliches Ergreifen der Kniee bereits vorher berichtet sein kann.“ Auch das *ἱέμενος λίσσεσθαι* läßt deutlich erkennen, daß Tros zu einem wirklichen Anflehen des Achilles gar nicht gekommen ist. Ein Schwerthieb von dessen Hand verhindert ihn daran, und daraus können wir uns das Bild der Situation leicht nach rückwärts ergänzen, auch wenn der Dichter nicht aus-

---

[1]) Zumal die Verbindung von *γούνατα* mit einem Verbum des Nahens bei Homer nichts Außergewöhnliches ist; so: *τὰ σὰ γούναθ' ἱκάνομαι* Σ 457, *γ* 92, *δ* 322, *γούναθ' ἱκάνω* *ε* 449, *η* 147, *ν* 231.

[2]) Anhang zu Homers Ilias, Schulausgabe von Ameis, 2. Aufl. 1883, zu Vers 463 ff.

drücklich sagt, was Achilles vor diesem Schwertstreich gethan hat. Des Peliden Augenmerk war, nachdem er die Söhne des Bias getötet hatte, auf den Alastoriden Tros gefallen. Daß seine Haltung gleich beim ersten Erblicken desselben sofort eine feindliche war, versteht sich von selbst, ebenso aber auch, daß es dem Tros gewiß nicht eingefallen wäre, dem Feinde flehend entgegen zu eilen, wenn er sich nicht von diesem bereits erspäht gewußt und darum den Gedanken an Flucht als aussichtslos erkannt hätte. So eilt er denn auf jenen zu. Der aber hat das Schwert schon erhoben. Da kann im günstigsten Falle nur Gefangenschaft und die Möglichkeit des Loskaufes winken. Sich dies zu erflehen, will der Unglückliche die Kniee des Mannes umschlingen, in dessen Gewalt er sich schon so gut wie thatsächlich befindet. Aber er kann das Schwert nicht aufhalten wie nachmals Lykaon die schon erhobene Lanze, und so sinkt er denn, in die Leber getroffen, zu Boden, ehe er noch mit den ausgestreckten Händen die Kniee des ergrimmten Feindes wirklich erreicht hat.

So trägt denn auch die Erzählung vom Alastoriden Tros, weit entfernt, unseren bisherigen Beobachtungen zu widersprechen, nur zu deren Bestätigung bei. Betrachten wir aber, mit dem so gewonnenen Material ausgerüstet, nunmehr wieder die Leiodes-Episode, so bietet auch ihre Erklärung keine weiteren ernstlichen Schwierigkeiten.

In dem Augenblick, wo der Freier die Kniee des Odysseus flehend umfaßt, scheint letzterer allerdings, wenn man die Worte des Dichters oberflächlich betrachtet, noch nichts gesagt oder gethan zu haben, was seinem gegen die Freier in ihrer Gesamtheit feindlichen Auftreten auch noch den Charakter persönlicher Befeindung oder Bedrohung des Leiodes im besonderen hätte geben können. Nur der Gesamtheit der kretischen Piraten galt nun allerdings auch im vierzehnten Gesang der Odyssee das bewaffnete Erscheinen des ägyptischen Königs und seiner Mannen. Dies hinderte aber nicht, daß der Einzelne aus jenen seinen Schutz gegen die übrigen Ägypter anrufen konnte, gleich als zählte er, der König, gar nicht zu seinen, des Schutzflehenden Feinden. An die Gesamtheit der Freier aber waren auch die Worte gerichtet, die Odysseus sogleich nach der Tötung des Antinoos sprach χ 35 ff:

ὦ κύνες, οὔ μ᾽ ἔτ᾽ ἐφάσκεθ᾽ ὑπότροπον οἴκαδ᾽ ἱκέσθαι
δήμου ἄπο Τρώων, ὅτι μοι κατεκείρετε οἶκον,
δμωῇσίν τε γυναιξὶ παρευνάζεσθε βιαίως,

αὐτοῦ τε ζώοντος ὑπεμνάασθε γυναῖκα,
οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν ἔχουσιν,
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν ἔσεσθαι. 40
νῦν ὔμιν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπται.

und ebenso auch, was er V. 61 ff. dem Eurymachos auf dessen Anerbieten entgegnet:

Εὐρύμαχ', οὐδ' εἴ μοι πατρώια πάντ' ἀποδοῖτε,
ὅσσα τε νῦν ὔμμ' ἔστι καὶ εἴ ποθεν ἄλλ' ἐπιθεῖτε,
οὐδέ κεν ὧς ἔτι χεῖρας ἐμὰς λήξαιμι φόνοιο,
πρὶν πᾶσαν μνηστῆρας ὑπερβασίην ἀποτῖσαι.
νῦν ὔμιν παράκειται ἐναντίον ἠὲ μάχεσθαι 65
ἢ φεύγειν, ὅς κεν θάνατον καὶ κῆρας ἀλύξῃ.

Aber während dort das Erscheinen des Ägypterkönigs nur der Gesamtheit schlechthin galt, richten sich die Worte des Odysseus zugleich gegen jeden einzelnen der Schuldigen, indem sie fürs erste ausdrücklich die Verbrechen mit Namen bezeichnen, durch die sich jeder im Verein mit den übrigen der Strafe schuldig gemacht hat, und überdies daran die ausdrückliche Ankündigung knüpfen: *νῦν ὔμιν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ' ἐφῆπται.* Da gab es denn nur einen Ausweg: nachzuweisen, daß man keines dieser Verbrechen begangen hatte und folglich nicht zur Zahl derer gehörte, denen ausdrücklich der verdiente Untergang angekündigt war. Dem Leiodes gelingt dies nicht so wie gleich darauf dem Phemios und dem Medon. Denn mochte er auch mit Recht geltend machen, er habe ja niemals einer der Frauen im Hause Schlimmes gesagt oder gethan, vielmehr sogar die anderen Freier an derartigem Unterfangen zu hindern gesucht, so blieb es doch immer wahr, daß er um Penelopes Hand geworben hatte. Hatte er aber dies gethan, so war ihm sein Urteil ausdrücklich gesprochen, und es lag nicht mehr in seiner Hand, das bereits zur fertigen Thatsache gewordene Verhältnis des Rächers zum Frevler hinterher noch in ein anderes zu verwandeln.

So viel steht also fest: Weder Leiodes, noch Adrestos, Lykaon, Dolon, Peisandros und Hippolochos, noch endlich der Alastoride Tros können nach allem, was wir gesehen haben, *ἱκέται* gewesen sein, denen der angeflehte Gegner irgend welche Rücksicht geschuldet hätte. Dieser Zustand der Rechtlosigkeit aber hatte offenbar seinen letzten und einzigen Grund darin: der Mann, der bisher nur seiner

Gesinnung nach Gegner des Einzelnen gewesen war, hatte dieser sozusagen an sich nur potentiellen Feindseligkeit frühzeitig genug durch Wort oder That auch äußerlich Ausdruck und somit aktuelle Bedeutung gegeben. Damit war für seinen Widerpart eine Zwangslage geschaffen; das ἑκουσίως καταφυγεῖν war ihm unmöglich gemacht, ehe er auch nur daran hatte denken können, als ἱκέτης die Kniee des Gegners zu umfassen.

Ist aber diese Beobachtung richtig, dann muß auch ihre Kehrseite zu den Thatsachen stimmen. Diese Kehrseite aber zeigt sich in der Eupeithes-Episode und in dem Verhalten des Pseudokreters gegen den König Ägyptens sowie in dem des letzteren gegen jenen. Das Abenteuer des Eupeithes ist freilich, wie wir oben sahen, nur summarisch vom Dichter erzählt. Gleichwohl konnten wir daraus wenigstens so viel konstatieren, daß Odysseus' Stellung sowohl gegenüber dem eigenen Volke als auch gegenüber den befreundeten Thesproten am einwandfreiesten erscheint, wenn wir seinen Schutz dem Volksfeinde ohne Rücksicht auf die eigene persönliche Stimmung, lediglich auf grund höherer Verpflichtung gewährt denken, ganz so, wie es der Dichter vom ägyptischen König ausdrücklich sagt: ἀλλ' ἀτὸ κεῖνος ἔρυκε, Διὸς δ' ὠπίζετο μῆνιν ξεινίου. Von einer Überrumpelung freilich, wodurch Eupeithes dem König seinen Schutz abgenötigt habe, sagt der Dichter nichts. Aber eben bei der Kürze der Erzählung, derzufolge begleitende Umstände als nebensächlich für den größeren Zusammenhang unterdrückt sind, besteht wenigstens kein Hindernis, uns den Vorfall so zu denken, daß Eupeithes den Schutz des Odysseus in einem Augenblick erbeten hat, wo dieser entweder noch gar nicht wußte, weswegen der Flüchtige eigentlich verfolgt wurde, oder, wenn er es wußte, nicht rasch genug sein konnte, um sich zuvor dem feindseligen Thun der Ithakesier auch seinerseits anzuschließen.

Damit allein wäre freilich noch nicht die Notwendigkeit einer solchen Erklärung der Eupeithes-Episode bewiesen, sicher aber ihre Möglichkeit. Ungleich deutlicher aber erscheint jener Gedanke an eine Überrumpelung und Nötigung des Anzuflehenden an allen einschlägigen Stellen als gefordert, wenn man vollends den Hergang zwischen dem kretischen Piraten und dem ägyptischen König mit dem zusammenhält, was uns die oben besprochenen Iliasszenen sowie die Leiodes-Episode gelehrt haben. Eben zur Aufnahme dieses postulierten Gedankens ist gerade diese Piratenszene wie geschaffen, indem hier wirklich der Kreter es ist, der dem König gegenüber die

Initiative ergreift, während sich letzterer bis zum Augenblick des Schutzflehens gerade gegen ihn ganz passiv verhalten zu haben scheint.

Läßt sich denn nun aber ein derartiger Sachverhalt auch mit positiven Zeugnissen belegen?

Da wäre es nun freilich unsere Aufgabe, da, wo es sich um Sitten und Gebräuche einer frühen Entwicklungsperiode des griechischen Volkes handelt, derartige Belege einerseits dem Leben dieses Volkes und andrerseits eben jener Zeit seines Daseins zu entnehmen. Leider aber sind wir da in Verlegenheit. Denn ein ungünstiger Zufall wollte es, daß sonst nirgends mehr das Epos Veranlassung nimmt, eine ähnliche Situation, geschweige denn gar unter genauer Angabe der für uns interessanten Einzelheiten vorzuführen. Aber auch aus der übrigen griechischen Litteratur ist mir nichts bekannt, was als ausdrücklicher positiver Beleg für die Richtigkeit unserer These gelten dürfte.

Doch braucht uns dieses Schweigen keineswegs zu entmutigen.

Man hat längst darauf hingewiesen, daß auf einer frühen Stufe der Entwicklung selbst die räumlich und zeitlich einander entlegensten Völker bei aller sonstigen individuellen Verschiedenheit der Sitten, wie sie nun einmal die Besonderheit der jeweiligen Lebensbedingungen mit sich bringt, dennoch mitunter mehr oder weniger Gebräuche mit einander gemein haben, die sich weder aus Stammesverwandtschaft noch aus Entlehnung oder gegenseitiger Beeinflussung erklären lassen, sondern einzig auf Gemeinsamkeit der psychologischen Veranlagung zurückgehen[1]).

[1]) Es sei hier nur verwiesen auf Bastian, Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen und seine Begründung auf ethnologische Sammlungen, Berlin 1881, Seite 118 ff., vgl. 176 ff. Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche, Stuttgart 1878, der im Vorwort besonders scharf diesen Gedanken ausspricht und auch in seinem 1889 als neue Folge erschienenen gleichnamigen Buche mit einer Fülle von Beispielen belegt. Vgl. endlich noch Oscar Peschel, Völkerkunde (6. Aufl. von Kirchhoff, Seite 22—27 und Seite 483).

Ein Zug der eben erwähnten Art war es z. B., wenn, wie Diodor V, 28 berichtet, die Kelten gleich den Griechen des Heldenzeitalters den Fremdling erst nach der Bewirtung um Name und Begehr befragten (*καλοῦσι δὲ καὶ τοὺς ξένους ἐπὶ τὰς εὐωχίας, καὶ μετὰ τὸ δεῖπνον ἐπερωτῶσι, τίνες εἰσὶ καὶ τίνων χρείαν ἔχουσιν*). Der gemeinsame Grundgedanke dieses Hauptgesetzes edler Gastlichkeit ist offenbar der, daß jedem Gaste ohne Ansehen der Person ein Anrecht auf freundliche Aufnahme zukommt, Gastfreundschaft also eine Pflicht ist, die rücksichtslose Erfüllung heischt (Buchholz, Homer. Real.

Es fragt sich nun bloß, wie weit wir die Lücken in den Nachrichten über die Sitten eines Volkes ohne Gefahr eines Irrtums aus dem ergänzen dürfen, was uns über verwandte Sitten und Gebräuche anderer Nationen bekannt ist.

Da werden wir nun freilich über einen bloßen Wahrscheinlichkeitsbeweis nicht hinauskommen. Gleichwohl aber möchten wir auch einen solchen nicht verschmähen, falls er einem Satze günstig lauten sollte, der sich, ganz abgesehen von völkerpsychologischen Erwägungen, nur auf grund unserer Prüfung der bei Homer gegebenen Anhaltspunkte bereits als ganz geeignet erwiesen hat, dem Wortlaute der gesamten homerischen Überlieferung nach allen Seiten völlig gerecht zu werden. Ein solcher Wahrscheinlichkeitsbeweis aber wird um so sicherer auf Anerkennung rechnen dürfen, wenn wir uns ein Urteil bilden können, ob sich die zu dem in Frage stehenden Charakterzug gesuchte Parallele ohne weiteres aus allgemein menschlichem Denken und Empfinden herleiten läßt oder erst unter dem speziellen Einfluß der umgebenden Natur und der dadurch geschaffenen besonderen Lebensbedingungen als Modifikation zu den ursprünglichen Zügen eines Brauches hinzugekommen sein mag.

Ein Denkvorgang ganz allgemeiner Art aber dürfte es doch gewiß sein, wenn bei einem das Recht des *ἱκέτης* ähnlich dem Griechen hochachtenden Volke eben dieses Recht an die Bedingung persönlicher Unabhängigkeit und freier Willensentschließung des Flehenden gegenüber dem Anzuflehenden geknüpt wäre[1]). Keine That freier Wahl ist es ja, soviel geht aus den Worten des Dichters klar hervor, was der ägyptische König gegenüber dem Kreter beobachtet, sondern vielmehr eine Verpflichtung, die ihm letzterer durch sein Flehen auferlegt hat, und vor der sich jener *ἑκὼν ἀέκοντί γε θυμῷ* beugt[2]). Verpflichten

---

2, 2, S. 43 u. Anm. 6). Und weiter nichts als eben solch ein Parallelismus der Anschauungen mit denen des griechischen Heldenzeitalters ist es, was Cäsar bell. Gall. VI, 23, 6 ff. von den Germanen berichtet: latrocinia nullam habent infamiam, quae extra fines cuiusque civitatis fiunt . . . Hospitem violare fas non putant; qui quaque de causa ad eos venerunt, ab iniuria prohibent, sanctos habent, hisque omnium domus patent victusque communicatur.

[1]) Vgl. das weiter oben zitierte Scholion zu *Φ* 75: *ἱκέτην γὰρ κυρίως καλοῦμεν τὸν ἑκουσίως καταφυγόντα*!

[2]) Aus diesem Grunde hätte ich bei Buchholz Hom. Real. 3,2 S. 106 das Wort „Erbarmen" lieber nicht gelesen, da ja, wie unser Beispiel lehrt, der Fall

aber kann mich nur derjenige, der mir als ein von mir annoch Unabhängiger gegenübertritt, aber nicht mehr einer, den ich schon thatsächlich in meiner Gewalt habe, sei es, daß er als Gefangener mein Eigentum ist, oder daß ich ihn durch irgend welche offenbare Bedrohung in die Zwangslage feindlicher Gegenwehr oder bedingungsloser Ergebung versetzt habe.

Von dieser allgemeinen Erwägung ausgehend möchte ich es wagen, die Gebräuche eines Volkes zum Vergleich heranzuziehen, das schon zur Zeit, in die uns jene homerische Erzählung vom Raubzug der Kreter versetzt, in unmittelbarster Nachbarschaft Ägyptens, vielleicht sogar in Teilen Unterägyptens selbst verkehrte, und das nach allgemeiner Annahme seine primitiven Einrichtungen wenigstens bei denjenigen Stämmen bis auf den heutigen Tag bewahrt hat, die in stolzem Freiheitsgefühl am meisten den kulturellen Einflüssen der benachbarten Völker getrotzt haben. Es sind dies die **Beduinen**.

Über ihre Sitten hat der leider zu früh verstorbene Kenner der arabischen Sprache, Litteratur und Geschichte Johann Ludwig Burckhardt zu Anfang unseres Jahrhunderts während eines mehrjährigen Aufenthaltes in Arabien und den angrenzenden Gebieten sowie im persönlichen Verkehr mit beduinischen Stämmen wertvolle Kenntnisse gesammelt und in seinen aufgezeichneten Reiseberichten hinterlassen. Diese wurden 1830 von Leake im Auftrage der Londoner geographischen Gesellschaft unter dem Titel „Notes on the Bedouins and the Wahabys“ veröffentlicht und schon ein Jahr darauf als

---

eintreten konnte, wo der Angeflehte nur aus Pflicht und gegen die Regungen seines Herzens zu handeln hatte. Diesen Unterschied zwischen Pflicht und Neigung macht übrigens der Dichter ausdrücklich, wenn er *ι* 277 den Cyklopen sagen läßt: *οὐδ' ἂν ἐγὼ Διὸς ἄχθος ἀλευάμενος πεφιδοίμην οὔτε σεῦ οὔθ' ἑτάρων, εἰ μὴ θυμός με κελεύοι.* Freilich haben nach den krit. Ausgaben von La Roche und Ludwich zu *ξ* 279 alle erhaltenen guten Handschriften die Lesart *ἐλέησεν.* Doch scheint der von La Roche mit *E* bezeichnete Kodex des Eustathios wirklich *ἐσάωσεν* enthalten zu haben. Von jenem cod. *E* urteilt La Roche: id autem certum est codicem illum Eustathii, quantum quidem adhuc (i. e. anno 1867) iudicare possumus, opitimis esse adnumerandum. Hinrichs hat denn auch in seiner Neubearbeitung von Fäsi's Ausgabe die Lesart *ἐσάωσεν* angenommen, ebenso Hentze in der 5. Aufl. von Dindorfs Textausgabe und in der 8. Aufl. von Ameis' Odyssee-Ausgabe.

51. Band der Weimarer „Neuen Bibliothek der wichtigsten Reisebeschreibungen zur Erweiterung der Erd- und Völkerkunde" auch den deutschen Lesern zugänglich gemacht[1]).

Interessant ist, was das letztere Buch[2]) vom Räuberleben sowie von der Gastfreundschaft und der Ritterlichkeit erzählt, mit der ein echter Beduine selbst dem Feinde unter gewissen Umständen den erbetenen Schutz nicht verweigert. Wie nämlich bei den Griechen des heroischen Zeitalters, so steht bei diesem Volke heute noch das Räuberhandwerk in Ehren[3]). Und wie der homerische Grieche tapfer im Kampfe ist, beim Rauben hingegen die Gefahr nach Thunlichkeit meidet, so macht es heute noch der Beduine[4]). Ist er beim Raube ergriffen worden und also bereits Gefangener[5]), so kann er zwar niemals den, der ihn zu seinem Gefangenen gemacht hat, wohl aber irgend einen anderen Angehörigen desselben feindlichen Stammes zu seinem Beschützer machen und sich auf diese Weise Freiheit sowie gastliche Bewirtung inmitten der Feinde verschaffen. Über die Art, wie ein solches Schutzverhältnis auch außerdem zustande kommen kann, berichtet Burckhardt: „Es ist gesetzlich unter den Arabern, daß, sobald eine Person mit wirklicher Gefahr von einer anderen bedroht wird und einen dritten Araber erreichen kann (was es für einer sei, sogar der Bruder des Angreifers), oder wenn er einen leblosen Gegenstand berührt, den der andere in seinen Händen hat, oder mit welchem ein Teil seines Körpers in Berührung steht ..., und zugleich ausruft: ana dakhîlak, d. i. „ich bin dein Schützling", so ist er nicht länger einer Gefahr ausgesetzt, und der dritte genötigt,

---

[1]) Über sie urteilt Gesenius in Ersch und Grubers Encyklopädie 14. Teil, Seite 60 folgendermaßen: „Seine Nachrichten sind schlicht, ungeschmückt, oft trocken vorgetragen, und wer in Reisebeschreibungen unterhaltende oder romanhafte Abenteuer sucht, findet seine Rechnung nicht darin, aber an Treue und Genauigkeit der Berichte dürfte er wenige seines gleichen haben." Ähnlich Löwenberg in der Allgem. deutschen Biographie, Bd. 3, Seite 573 f. (1876). Vgl. auch die Rezension des englischen Werkes im 55. Bd. der Wiener Jahrbücher der Litteratur (1831), Seite 32—58 (von Jos. v. Hammer) und Charles M. Doughty, Travels in Arabia Deserta (London 1888) Vol. I, p. 335. Den Hinweis auf letzteres Werk verdanke ich Herrn Prof. Dr. Hommel in München. Siehe endlich noch Seite 48, Anm. 2 unserer Abhdlg.

[2]) Ich zitiere im folgenden nach der Weimarer Übersetzung.

[3]) S. 127 u. 261. Vgl. Hammer S. 45.

[4]) Seite 108 u. 235. Vgl. Seite 2 ff. unserer Abhdlg.

[5]) Von diesem letzteren, wie es scheint speziell beduinischen Zuge weiß die homerische Dichtung nichts.

ihn zu verteidigen. Letzteres ist indessen selten nötig; denn der Angreifer läßt sogleich von ihm ab."[1])

Der so um Schutz Angegangene ist durch dieses Vorgehen überrumpelt und erwirbt sich keineswegs ein Verdienst, wenn er den geforderten Schutz gewährt, sondern folgt damit lediglich der hergebrachten Sitte. Tritt aber der Fall ein, daß in einer Schlacht oder bei einem Gemetzel ein verfolgter Feind bei einem Freunde des Verfolgers in der angegebenen Weise Schutz beansprucht, so lautet bisweilen die Antwort: „Ich beschütze dein Leben, aber weder dein Pferd, noch dein Eigentum"[2]). Die letztere Klausel zeigt zur Genüge, wie widerwillig der so Überfallene gleichwohl den Schutz gewährt, den er offenbar nun einmal nicht verweigern kann.

Recht bezeichnend für die Thatsache, daß es nur durch Überrumpelung möglich ist, dem Angehörigen des feindlichen Stammes die Rolle eines Beschützers gleichsam aufzunötigen, ist nicht nur der Name des Schützlings: dakhîl (Eindringling[3]), sondern auch der Umstand, daß andrerseits auch dem Gegner Mittel und Wege zu gebote stehen, sich einer solch unliebsamen Verpflichtung zu entziehen, wofern er nur frühzeitig genug des sich nähernden Schutzflehenden ansichtig wird. „Sieht man", so berichtet Burckhardt, „Fremde dem Zelte nahen in der Absicht abzusteigen, und vermutet dabei der Eigentümer des Zeltes, daß es Feinde sind, die notgedrungen Hilfe suchen (die nicht verweigert werden darf), so ruft er ihnen schon von ferne zu: „Wenn ihr einem feindlichen Stamme angehört, so sollt ihr ausgezogen werden". Nach dieser Warnung sind sie nicht befugt, das Recht des Dachîl bei dieser Person in Anspruch zu nehmen, sondern müssen es in einem anderen Zelte zu finden suchen[4]).

Da hätten wir denn wirklich den Fall, daß da, wo die nur im allgemeinen bestehende Stammesfeindschaft kein triftiger Grund wäre,

---

[1]) S. 130 f., vgl. Hammer S. 42 sowie Layard, Ninivéh und Babylon, Seite 317 f. Vgl. damit auch, was Burckhardt (Weim. Bibl. S. 133 f.) von den Befreiungsversuchen erzählt, die bisweilen von Verwandten eines Gefangenen gemacht werden. Sie laufen immer darauf hinaus, ihn zum Schützling (dakhîl) eines Stammesgenossen von dem zu machen, der ihn gefangen hält. Daß letzterer zum Beschützer seines eigenen Gefangenen gemacht werden könne, davon kann natürlich keine Rede sein.

[2]) Burckhardt, S. 141.

[3]) v. Hammer, S. 43.

[4]) S. 267 f.

den Angeflehten von der Pflicht des Schutzgewährens zu entbinden, letzterer sich durch ein bloßes Wort vom sozusagen potentiellen zum aktuellen Feinde machen und dadurch dem Gegner die Anknüpfung eines Schützlingsverhältnisses vereiteln kann. Raschheit und kluges Erspähen des günstigen Augenblickes thun denn da vor allem not, wenn es letzterem gelingen soll, sich einen Mann aus der Schar der Feinde zu persönlichem Schutze zu verpflichten.

Man sieht: Bei allen Abweichungen im einzelnen, wie sie bei einem den Griechen räumlich so fernstehenden Volke ja nur natürlich sind, ergibt sich doch in den Hauptzügen ein ganz analoges Seitenstück zu dem, was wir aus Homer für das griechische Heldenzeitalter voraussetzen zu müssen glaubten. Was wir dort über den Charakter des ἱκέτης auf grund gegenseitiger Abwägung und Vergleichung der Stellen für das Wahrscheinlichste hielten, begegnet uns hier als verbürgte Thatsache. Wer einmal den Gegner zu seinem Gefangenen gemacht hat, oder wer auch nur durch ein Wort oder eine That in das Verhältnis aktueller Gegnerschaft zu dessen Person getreten ist, kann von diesem nicht mehr durch Berührung und Aussprechung der Bitte zur Gewährung persönlichen Schutzes verpflichtet werden. So verstehen wir nun vollkommen, warum Leiodes, der doch ebenso wie der kretische Pirat in Ägypten die Kniee des Königs umfaßt, gleichwohl mit dieser Handlung nicht denselben glücklichen Erfolg erzielt wie jener; und ebenso verstehen wir auch, warum sämtliche Troer, die uns in der Ilias als scheinbare ἱκέται begegnen, gleichwohl vom angeflehten Gegner erbarmungslos niedergemacht werden, während sie selbst im glücklichsten Falle nur die Möglichkeit eines Loskaufes aus der Gefangenschaft um teueres Lösegeld erhofft hatten. Ebenso löst sich aber auch der scheinbare Widerspruch zwischen jenen Beispielen und dem eigentümlichen Verhalten des ägyptischen Königs in beste Ordnung und vollkommenste Übereinstimmung mit ein und dem nämlichen prinzipiellen Grundgedanken auf. War der bedrängte Feind rasch genug, einen Mann aus den Reihen der Feinde unversehens zu überfallen und sich dabei der herkömmlichen Formen zu bedienen, ehe der Überfallene selbst ihn persönlich mit Gefahr bedroht hatte, so besaß er gegründeten Anspruch auf jene für uns so staunenswerte gastliche Aufnahme unter den Feinden, wie sie der Kreter nach den klaren Worten des Dichters genossen hat[1]).

[1]) Sehr lehrreich in dieser Hinsicht, wenn auch an sich gewiß nicht beweiskräftig ist eine Stelle, die mir ganz zufällig bei der Lektüre einer unterhaltenden

Nun verstehen wir erst so recht mit vollster Klarheit den Sinn der homerischen Worte: *αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶν ὧδε νόημα ποίησ'*, sowie das *αὐτίκα* da, wo jener von seiner Selbstentwaffnung erzählt, die dem Augenblick des Schutzflehens vorausging. Ein rascher Einfall, ein glücklicher Gedanke, von Zeus selbst im Augenblick der

---

Reiseerzählung (Scheba et Thar von Dr. Karl May, im Regensburger Marienkalender 1898, Seite 170 f.) begegnete. Ihr Verfasser hat allerdings in der Vorführung dramatischer Momente von dem Rechte dichterischer Freiheit der Erfindung augenscheinlich reichlichen Gebrauch gemacht. Doch verraten einerseits seine Schriften im allgemeinen so sehr den Kenner orientalischer Verhältnisse, andrerseits stimmt im besondern die hier einschlägige Stelle wenigstens in ihren Hauptzügen so ganz zu dem, was wir aus Burckhardts Beschreibung wissen, endlich aber auch erinnert sie derart an die homerische Szene vom kretischen Piraten und dem ägyptischen König, daß ich es mir nicht versagen kann, sie hier mitzuteilen.

Der Erzähler wird mit zwei Genossen, Halef und Kara, von mehr als hundert Arabern aus dem Stamme der Scherarat, die mit ihm und seinen zwei Begleitern in Blutfehde stehen, während des Schlafes überrascht, umringt und der Waffen beraubt. Noch hat keiner der Feinde an einen der drei Hand angelegt, als letztere erwachen. „Widerstand war unmöglich" —, so fährt der Erzähler fort, „unser Leben keinen Heller wert, weil wir mit ihnen in Blutfehde standen. Es gab nur eine Rettung für uns, nämlich die, uns in den Himaji (d. i. Schutz) eines Hervorragenden von ihnen zu begeben. Das waren nicht etwa lange dauernde Erwägungen von mir, sondern die Augen aufschlagen, aufspringen, die Feinde erblicken und diese Gedankenreihe hegen, war das Werk einer Sekunde. Wir durften nicht warten, bis einer von ihnen uns sagte, daß wir Gefangene seien, denn dann wäre es zu spät gewesen; wir mußten zuerst sprechen. Zwei Schritte vor mir stand ein alter Beduine von ehrwürdigem Aussehen, er schien kein geringer Krieger zu sein. Ich schob schnell Halef und Kara zu ihm hin, faßte seinen Haik und rief: „Dakilah ia Scheik", das heißt: „Ich bin der Beschützte, o Herr!" (das richtige dakhîlak jâ sheikh, „dein B., o Scheikh", wie mir Herr Prof. Dr. Hommel in München mitteilt. Anm. d. Verf.). Kein Araber, und wenn er der größte Räuber und Mörder ist, wird einem Feinde seinen Schutz versagen, der ihm diese Worte zuruft und ihn oder sein Gewand dabei berührt, welch letzteres die Hauptsache ist. Er wird ihn vielmehr mit seinem Leben verteidigen. Halef und sein Sohn (näml. Kara) kannten diesen Brauch oder vielmehr dieses Wüstengesetz ebenso gut wie ich; so groß ihre Überraschung war, sie hatten doch die Geistesgegenwart, meinem Beispiele sofort zu folgen. Zwei rasche Griffe nach seinem Haik und zwei zugleich erklingende Rufe „Dakilah ia Scheikh" — sie standen nun auch unter seinem Schutze.

Ringsum ertönten laute Rufe des Ärgers, daß wir ihnen zuvorgekommen waren. Der Alte wollte unwillig zurücktreten; als wir aber seinen Burnus festhielten, sagte er: „Eure Mäuler sind schneller gewesen als mein Mund, und so bin ich gezwungen, euch in meinen Schutz zu nehmen. Ich bin Abu 'Dem, Scheikh der Scherarat, und wehe dem, der euch, meinen Beschützten, ein Haar des Hauptes krümmt! Man gebe ihnen die Gewehre wieder!"

Not ihm eingegeben, veranlaßt den Piratenführer, dem feindlichen König durch promptes Handeln seinen Schutz abzunötigen, ehe es zu spät, und er selbst zum Gefangenen gemacht ist. Seinen Genossen hatte wohl diese Geistesgegenwart gefehlt, man nahm sie gefangen, und nun war der günstige Augenblick versäumt. Es blieb ihnen nur noch übrig *Αἰγυπτίοισιν ἐργάζεσθαι ἀνάγκη*, indes sich ihr Anführer, nicht etwa weil er schuldlos an ihrer eigenen *ὕβρις* gewesen war, sondern lediglich als Gast und Schutzbefohlener des Königs frei im Lande bewegen durfte, ja sich sogar während eines siebenjährigen Aufenthaltes daselbst durch Einheimsen zahlreicher Gastgeschenke für den Verlust seiner Schiffe entschädigen konnte.

Sogar dieser letztere Zug findet wenigstens der Hauptsache nach heute noch seine Parallele im Leben der Beduinen. „Während des Raubes," so berichtet Burckhardt[1]), „werden die haramys (d. i. Räuber) manchmal gewahr, daß sie entdeckt sind. In diesem Falle geben sie die Unternehmung gänzlich auf, gehen in eines der Zelte, wecken die schlafenden Bewohner desselben und erklären: „Wir sind Räuber und wünschen von unserem Unternehmen abzustehen." Sie werden dann gastlich bewirtet und bei der Abreise mit Vorrat für die Heimreise beschenkt.

„Man sieht aus dieser schlichten und getreuen Erzählung," so bemerkt v. Hammer (S. 45), „wie die Begriffe des Schutzrechtes und Gastrechtes mit denen des Raubrechtes und ehrenvollen Diebstahles sich begegnen und kreuzen, und der Diebstahl gilt Arabern unter gegebenen Umständen für ebenso rechtmäßig und erlaubt wie vormals zu Sparta; nur der Ertappte wird gestraft, aber eigentlich nicht weil er gestohlen hat, sondern weil er ertappt worden ist, und alles ist verziehen, sobald das Schutzrecht und Gastrecht versöhnend dazwischentritt."

III.

Geographisch-historischer Hintergrund.

Wie wir im vorigen Abschnitt beiläufig bemerkten, scheinen Fäsi-Hinrichs und Koch in dem Benehmen des ägyptischen Königs

[1]) Weim. Bibl. Bd. 51, S. 138 f.

lediglich den Ausdruck einer für den Orient charakteristischen Sitte erkannt zu haben. Unsere bisherigen Ausführungen haben nichts ergeben, was zu gunsten einer derartigen Auffassung sprechen könnte; wohl aber war so ziemlich alles dazu angethan, uns gegen sie einzunehmen. Und so möchte uns denn eigentlich schon jetzt bedünken, als hätten jene Gelehrten besser wenigstens etwa so geschrieben: „Das Benehmen des Königs zeigt, für wie heilig und unverletzlich ein Schutzflehender auch im Orient galt.“

Freilich müßte, wenn dieser Satz, gleichviel ob in der von Fäsi-Hinrichs oder in der von uns vorgeschlagenen Fassung, Glauben verdienen soll, zuvor die Frage in bejahendem Sinne beantwortet sein, ob wir denn auch wirklich berechtigt sind, die Angaben des Pseudo-Kreters über den Orient sowie über seine Reise dahin für etwas mehr zu halten als für bloße poetische Fiktion, die willkürlich erfindend und Bekanntes auf das Unbekannte skrupellos übertragend, am Ende gerade bei einem Lande wie Ägypten geschäftig gewesen sein könnte, von dem uns wenigstens die Telemachie gar Abenteuerliches zu berichten weiß. Buchholz urteilt denn auch, was das Geographische betrifft, über die homerische Zeit summarisch ab mit den Worten: „Über die Entfernung Ägyptens machte man sich im homerischen Zeitalter, wo man überhaupt von geographischen Dimensionen nur höchst unklare und verschwommene Begriffe hatte, abenteuerliche Vorstellungen.“ [1])

---

[1]) Homer. Realien 1, 1, S. 368. Mit fünf Schiffen (γ 299) nach Ägypten verschlagen, kommt Menelaos bis zum hunderttthorigen Theben (δ 126), fährt also die gewaltige Strecke von 700—800 Kilometer nilaufwärts. Der Schluß liegt nahe, daß sich der Dichter diese Stadt am Meere gelegen vorstellte. Doch wir wollen annehmen, er habe lediglich ihre Entfernung von der Küste gewaltig unterschätzt, im übrigen aber wirklich an eine Fahrt stromaufwärts gedacht. Letztere hätte der Held dann offenbar zu dem Zweck unternommen, sich durch Einheimsen reichlicher Gastgeschenke für den Verlust der übrigen Schiffe (γ 298) zu entschädigen (γ 301 f: *πολὺν βίοτον καὶ χρυσὸν ἀγείρων ἠλᾶτο ξὺν νηυσὶ κατ᾽ ἀλλοθρόους ἀνθρώπους*. Vgl. damit, was der angebliche Aithon zu Penelope spricht υ 282 f: *καί κεν πάλαι ἐνθάδ᾽ Ὀδυσσεὺς ἦην. ἀλλ᾽ ἄρα οἱ τό γε κέρδιον εἴσατο θυμῷ, χρήματ᾽ ἀγυρτάζειν πολλὴν ἐπὶ γαῖαν ἰόντι*). Auch wenn Nestor γ 318 ff. von Menelaos sagt: *κεῖνος γὰρ νέον ἄλλοθεν εἰλήλουθεν ἐκ τῶν ἀνθρώπων, ὅθεν οὐκ ἔλποιτό γε θυμῷ ἐλθέμεν, ὅν τινα πρῶτον ἀποσφήλωσιν ἄελλαι ἐς πέλαγος μέγα τοῖον, ὅθεν τέ περ οὐδ᾽*

Wenn ich nun im folgenden die Momente hervorzuheben versuche, die etwa nahelegen könnten, der Dichter habe mit jener That des ägyptischen Königs gerade die Gastlichkeit des Orients charakte-

---

οἰωνοὶ αὐτόετες οἰχνεῦσιν, ἐπεὶ μέγα τε δεινόν τε, so will ich hierauf kein allzu großes Gewicht legen. Gesetzt, die letzteren Worte beziehen sich nicht, wie Buchholz glaubt (vgl. Hom. Real. 2, 1, S. 241), auf das Mittelmeer an der Nordküste von Ägypten und Libyen, sondern auf den dahinter liegenden Indischen Ozean, von dem der Dichter vielleicht irgend eine dunkle Kunde haben mochte: dann muß er sich beide Meere durch einen Wasserarm verbunden gedacht haben. In letzterem könnte man den Nil selbst vermuten, von dem wirklich sogar um 500 v. Chr. Hekatäus von Milet noch glaubte, er hänge mit dem Okeanos zusammen (Schol. Apollon. Rhod. 4, 269: *Ἑκαταῖος δὲ ὁ Μιλήσιος ἐκ τοῦ Φάσιδος διελθεῖν* [scil. *φησὶ τοὺς Ἀργοναύτας*] *εἰς τὸν Ὠκεανόν, εἶτα ἐκεῖθεν ἐς τὸν Νεῖλον*). Aus dem Lande „jener Menschen" ist Menelaos thatsächlich zurückgekehrt. Nicht wiederkommen aus ihrem Gebiet würde nur der, den die Stürme noch über dasselbe hinaus in jenes Meer hineintrieben, an welchem eben jene *ἄνθρωποι* wohnen. Unter letzteren aber wären gewiß die *Αἰθίοπες* δ 84 inbegriffen.

So weit könnte man um die Schwierigkeiten leidlich herumkommen. Wenn aber δ 83 ff. Menelaos erzählt: *Κύπρον Φοινίκην τε καὶ Αἰγυπτίους ἐπαληθείς, Αἰθιόπας θ' ἱκόμην καὶ Σιδονίους καὶ Ἐρεμβοὺς καὶ Λιβύην*, so sind wir mit unsern Interpretationskünsten am Ende und können nur mit Max Hergt (Die Irrfahrten des Menelaos, Progr. d. Kgl. Maximiliansgymnas., München 1892, S. 12) sagen: „Die hier aufgezählten Länder und Völker enthalten ein großartiges geographisches Durcheinander". Daß Menelaos die Fahrt, die ihm Proteus von Pharos zurück nach Ägypten zu machen aufträgt, voll Bestürzung *δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλέην τε* (δ 483) nennt, während doch zu Strabos Zeit (Strabo 17, 6 pag. 792 C) die Insel durch einen 7 Stadien, d. i. etwas über einen Kilometer langen Damm mit dem Festland verbunden war, die Fahrt also kaum eine Viertelstunde erfordern mochte, soll nicht stark betont werden. Will man nicht mit Hergt (a. a. O. S. 32 f.) die Verse δ 482 u. 483 ausscheiden, so kann man ja immerhin mit Rudolf Hartstein (im Philologus, Bd. 53 [1894], S. 190 f.) emendieren: *Αἰγυπτόν τ' ἰέναι* und annehmen, der Held habe nicht bloß über das Meer, sondern auch ein zweitesmal nilaufwärts bis nach Theben oder noch weiter bis zu jenem Ort am „großen, furchtbaren" Meer zurückfahren müssen, wo er sich vorher, mit Gastgeschenken zur Genüge versehen, zur Umkehr und Heimreise entschlossen hatte. Wenn es aber δ 356 von derselben Insel Pharos heißt, sie liege so weit vom Lande entfernt, *ὅσσον τε πανημερίη γλαφυρὴ νηῦς ἤνυσεν, ἢ λιγὺς οὖρος ἐπιπνείησιν ὄπισθεν*, so kann man daraus nur entnehmen, daß unser Dichter von der thatsächlichen Entfernung keinen Begriff hatte. Daß dort regelmäßig der wunderthätige Proteus ans Land steigt, um sich unter Robben zu lagern, ist einer jener Züge, mit denen die Poesie

risieren wollen, so thue ich dies nicht lediglich, um gegenüber Fäsi und seinen Anhängern dem Satze audiatur et altera pars gerecht zu werden, sondern mehr noch um der prinzipiellen Frage willen, ob wir es wagen dürfen, den Zügen, die uns der Dichter der Piratenszene von Ägypten und dessen Zuständen vorführt, auch wirklich Realität und historische Treue beizumessen.

Ein wirkliches Vorkommen der fraglichen Sitte im alten Ägypten läßt sich, wie mir Herr Dr. Karl Dyroff sowie übereinstimmend mit ihm Herr Prof. Dr. Hommel mitteilt, aus ägyptischen Quellen nicht nachweisen. Doch würde dieser Umstand allein, selbst wenn uns die ägyptische Litteratur nicht in dem fragmentarischen Zustand überliefert wäre, wie sie es leider nur ist, gleichwohl bei weitem nicht ausreichen, um Fäsi und seine Anhänger zu widerlegen.

Sehen wir daher weiter zu!

Da ist denn vor allem eine merkwürdige Thatsache, daß das homerische Epos gerade den in jüngeren Sagen als ungastlich berüchtigten[1]) Ägyptern ganz besonders Hochherzigkeit gegenüber Fremdlingen nachrühmt[2]). Ja noch mehr: gerade dem Lande Ägypten, und zwar, wenn wir von unserer Erklärung der Eupeithes-Episode absehen, diesem ganz allein war es vorbehalten, eben in jenem Epos Schauplatz einer Szene so selbstverleugnender Gastlichkeit gegenüber einem räuberischen Eindringling zu sein, während doch die Ilias bei all ihrem Reichtum an Kämpfen und Kampfesszenen auch nicht ein einzigesmal Anlaß nimmt, uns ein ähnliches Beispiel vorzuführen[3]).

---

so gern fremde, dem gewöhnlichen Verkehr entrückte und darum der Kontrolle der Zuhörer minder unterworfene Länder ausschmückt.

Wir werden übrigens auf das Geographische in der Telemachie nochmals zu sprechen kommen.

[1]) Busiris und Herakles. Apollodor bibl. II, 5, 11, 8. Vgl. Diodor I, 67., wovon später noch die Rede sein wird.

[2]) γ 300 ff. δ 90, 125 ff., 228 ff., 617 ff. = ο 117 ff.

[3]) Wenn Glaukos und sein Gegner Diomedes Z 119—236 inmitten der Schlacht Geschenke unter sich austauschen und einander versprechen, sich im Kampfe fürderhin zu meiden, weil sie sich als ξεῖνοι πατρώϊοι erkannt haben, so bestand ja ihre gegenseitige Verpflichtung schon von früher her und wurde nicht wie das Gastverhältnis zwischen dem Piratenführer und dem König des verwüsteten Landes erst auf dem Kampfplatze geschlossen. Auch stehen sie sich nicht als Feinde in dem Sinne gegenüber, daß der eine am andern eine gerade den engeren Stammesgenossen zugefügte und einzig auf diese berechnete Unbill zu bestrafen hätte. Ein Spiel des Zufalls nur ist es, daß sie einander als Bundesgenossen

Und weiter: gerade dieses Ägypten, wo sich unsere Szene abspielt, liegt nicht nur in unmittelbarster Nachbarschaft Arabiens, wo wir noch heute jenen Zug ritterlicher Gesinnung gegen schutzflehende Feinde antreffen, sondern ist, das dürfte wohl außer Zweifel stehen, wiederholt mit den nomadisierenden Wüstenstämmen östlich der Landenge von Suez in Berührung gekommen. Denn mag es auch angesichts der erhaltenen Hyksosbildnisse zweifelhaft erscheinen, ob wir berechtigt sind, jene Hirtenkönige, die in der Zeit von etwa 2000—1600 v. Chr. das eroberte Unterägypten beherrschten, als arabische Beduinen semitischen Stammes zu betrachten[1]), und mag aus eben diesem Grunde auch das Manethonische: *τινὲς δὲ λέγουσιν αὐτοὺς* (näml. *τοὺς βασιλέας ποιμένας*) *Ἄραβας εἶναι*[2]) mit Vorsicht aufzunehmen sein, so lehrt doch das seit der Hyksoszeit zur vollendeten Thatsache gewordene Eindringen kanaanäischer Elemente in Sprache und Religion der Ägypter wenigstens so viel, daß sich das Land nicht frei gehalten hat von nachhaltigeren Beeinflussungen durch die Völker östlich der Landenge von Suez.[3]) Zweifellos blieb auch nach Vertreibung der Hirtenkönige ein großer Teil der fremden Bevölkerung in den okkupierten Wohnsitzen des Deltalandes ansässig[4]), und von Ramses II. (1348—1281)[5]) wissen wir bestimmt, daß unter seiner Regierung eine Schar Schasu, d. h. Nomaden der Sinaihalbinsel die Befestigungslinie auf der Landenge passieren durfte, um in Unterägypten einzuwandern und im Gebiete der Seen von Pitom ihre Herden zu weiden[6]).

---

zweier unter sich verfeindeter Stämme begegnen. Das höchste Maß von Selbstbeherrschung und religiöser Scheu war sonach für keinen der beiden nötig, um die Feindseligkeiten einzustellen und dem Gegner freundlich die Rechte darzureichen.

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I § 109 und Anm.

[2]) Bei Flavius Josephus contra Apion. I, 14 = Müller, fragm. hist. Graecor., II, 567 oben rechts.

[3]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I § 109 u. Anm. Vgl. § 108 u. Anm.

[4]) Ed. Meyer a. a. O. § 214. Vgl. Fr. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes, 2. Aufl., Leipzig (Göschen) 1898, Seite 70: „Natürlich erstreckte sich diese Vertreibung nur auf die Führer und Soldaten; die große Masse des mit diesen seinerzeit eingewanderten, aus semitischen Kanaanäern, vielleicht auch arabischen Beduinen bestehenden Volkes blieb in Ägypten . . . .“

[5]) Ich zitiere die Regierungsdaten der ägyptischen Könige nach Fr. Hommel, Gesch. des alten Morgenlandes.

[6]) Ed. Meyer, I, § 237. Über Berührung der Ägypter mit den Barbaren der Sinai-Halbinsel vgl. ebenda §§ 43, 75, 89, 216, 233 sowie das weiter unten zu besprechende Beispiel des Sinuhe (§ 98).

risieren wollen, so thue ich dies nicht lediglich, um gegenüber Fäsi und seinen Anhängern dem Satze audiatur et altera pars gerecht zu werden, sondern mehr noch um der prinzipiellen Frage willen, ob wir es wagen dürfen, den Zügen, die uns der Dichter der Piratenszene von Ägypten und dessen Zuständen vorführt, auch wirklich Realität und historische Treue beizumessen.

Ein wirkliches Vorkommen der fraglichen Sitte im alten Ägypten läßt sich, wie mir Herr Dr. Karl Dyroff sowie übereinstimmend mit ihm Herr Prof. Dr. Hommel mitteilt, aus ägyptischen Quellen nicht nachweisen. Doch würde dieser Umstand allein, selbst wenn uns die ägyptische Litteratur nicht in dem fragmentarischen Zustand überliefert wäre, wie sie es leider nur ist, gleichwohl bei weitem nicht ausreichen, um Fäsi und seine Anhänger zu widerlegen.

Sehen wir daher weiter zu!

Da ist denn vor allem eine merkwürdige Thatsache, daß das homerische Epos gerade den in jüngeren Sagen als ungastlich berüchtigten[1]) Ägyptern ganz besonders Hochherzigkeit gegenüber Fremdlingen nachrühmt[2]). Ja noch mehr: gerade dem Lande Ägypten, und zwar, wenn wir von unserer Erklärung der Eupeithes-Episode absehen, diesem ganz allein war es vorbehalten, eben in jenem Epos Schauplatz einer Szene so selbstverleugnender Gastlichkeit gegenüber einem räuberischen Eindringling zu sein, während doch die Ilias bei all ihrem Reichtum an Kämpfen und Kampfesszenen auch nicht ein einzigesmal Anlaß nimmt, uns ein ähnliches Beispiel vorzuführen[3]).

---

so gern fremde, dem gewöhnlichen Verkehr entrückte und darum der Kontrolle der Zuhörer minder unterworfene Länder ausschmückt.

Wir werden übrigens auf das Geographische in der Telemachie nochmals zu sprechen kommen.

[1]) Busiris und Herakles. Apollodor bibl. II, 5, 11, 8. Vgl. Diodor I, 67., wovon später noch die Rede sein wird.

[2]) γ 300 ff. δ 90, 125 ff., 228 ff., 617 ff. = ο 117 ff.

[3]) Wenn Glaukos und sein Gegner Diomedes Z 119—236 inmitten der Schlacht Geschenke unter sich austauschen und einander versprechen, sich im Kampfe fürderhin zu meiden, weil sie sich als ξεῖνοι πατρώϊοι erkannt haben, so bestand ja ihre gegenseitige Verpflichtung schon von früher her und wurde nicht wie das Gastverhältnis zwischen dem Piratenführer und dem König des verwüsteten Landes erst auf dem Kampfplatze geschlossen. Auch stehen sie sich nicht als Feinde in dem Sinne gegenüber, daß der eine am andern eine gerade den engeren Stammesgenossen zugefügte und einzig auf diese berechnete Unbill zu bestrafen hätte. Ein Spiel des Zufalls nur ist es, daß sie einander als Bundesgenossen

Und weiter: gerade dieses Ägypten, wo sich unsere Szene abspielt, liegt nicht nur in unmittelbarster Nachbarschaft Arabiens, wo wir noch heute jenen Zug ritterlicher Gesinnung gegen schutzflehende Feinde antreffen, sondern ist, das dürfte wohl außer Zweifel stehen, wiederholt mit den nomadisierenden Wüstenstämmen östlich der Landenge von Suez in Berührung gekommen. Denn mag es auch angesichts der erhaltenen Hyksosbildnisse zweifelhaft erscheinen, ob wir berechtigt sind, jene Hirtenkönige, die in der Zeit von etwa 2000—1600 v. Chr. das eroberte Unterägypten beherrschten, als arabische Beduinen semitischen Stammes zu betrachten[1]), und mag aus eben diesem Grunde auch das Manethonische: *τινὲς δὲ λέγουσιν αὐτοὺς* (näml. *τοὺς βασιλέας ποιμένας*) *Ἄραβας εἶναι*[2]) mit Vorsicht aufzunehmen sein, so lehrt doch das seit der Hyksoszeit zur vollendeten Thatsache gewordene Eindringen kanaanäischer Elemente in Sprache und Religion der Ägypter wenigstens so viel, daß sich das Land nicht frei gehalten hat von nachhaltigeren Beeinflussungen durch die Völker östlich der Landenge von Suez.[3]) Zweifellos blieb auch nach Vertreibung der Hirtenkönige ein großer Teil der fremden Bevölkerung in den okkupierten Wohnsitzen des Deltalandes ansässig[4]), und von Ramses II. (1348—1281)[5]) wissen wir bestimmt, daß unter seiner Regierung eine Schar Schasu, d. h. Nomaden der Sinaihalbinsel die Befestigungslinie auf der Landenge passieren durfte, um in Unterägypten einzuwandern und im Gebiete der Seen von Pitom ihre Herden zu weiden[6]).

---

zweier unter sich verfeindeter Stämme begegnen. Das höchste Maß von Selbstbeherrschung und religiöser Scheu war sonach für keinen der beiden nötig, um die Feindseligkeiten einzustellen und dem Gegner freundlich die Rechte darzureichen.

[1]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums, I § 109 und Anm.

[2]) Bei Flavius Josephus contra Apion. I, 14 = Müller, fragm. hist. Graecor., II, 567 oben rechts.

[3]) Ed. Meyer, Geschichte des Altertums I § 109 u. Anm. Vgl. § 108 u. Anm.

[4]) Ed. Meyer a. a. O. § 214. Vgl. Fr. Hommel, Geschichte des alten Morgenlandes, 2. Aufl., Leipzig (Göschen) 1898, Seite 70: „Natürlich erstreckte sich diese Vertreibung nur auf die Führer und Soldaten; die große Masse des mit diesen seinerzeit eingewanderten, aus semitischen Kanaanäern, vielleicht auch arabischen Beduinen bestehenden Volkes blieb in Ägypten . . . .“

[5]) Ich zitiere die Regierungsdaten der ägyptischen Könige nach Fr. Hommel, Gesch. des alten Morgenlandes.

[6]) Ed. Meyer, I, § 237. Über Berührung der Ägypter mit den Barbaren der Sinai-Halbinsel vgl. ebenda §§ 43, 75, 89, 216, 233 sowie das weiter unten zu besprechende Beispiel des Sinuhe (§ 98).

Andrerseits aber wird schwerlich jemand bestreiten wollen, daß die in Frage stehende Sitte bei den Nomaden der Wüste uralt sein muß. Fortschritt und Entwicklung, mit einem Worte historisches Leben ist bei der Abgesondertheit und Einförmigkeit des Völkerdaseins in der Wüste nicht denkbar; hier bleiben die einfachsten Formen des sozialen Lebens immer die herrschenden[1]), hier ist mit einem Wort so recht der Boden für unentwegtes Festhalten an den Sitten und Gebräuchen der Altvordern. In der That läßt sich denn auch die Anwendung des Gastrechtes auf Feinde und Frevler bei den Arabern bis in die vorislamitische Zeit zurückverfolgen[2]) Was

[1]) Ed. Meyer, I, § 171.

[2]) G. Jakob, Studien in arabischen Dichtern, Heft III: das Leben der vorislamitischen Beduinen, nach den Quellen geschildert (Berlin 1895), Seite 85 f. erwähnt, daß nach Layard bei den Schammar jemand der Dakhîl seines Feindes wird, wenn er das Ende einer Schnur oder eines Fadens fassen kann, dessen anderes Ende dieser in der Hand hält. Dazu zitiert er Zuhair 10,25 und 14,25. Wie mir nun Herr Professor Hommel mitteilt, beziehen sich allerdings die letzteren Zitate nicht auf ein dem Feind gewährtes Schutzrecht. Denn Zuh. 10,25 wird einem, der dem Dichter Kameele gestohlen hat, lediglich zu Gemüte geführt, daß sein Stamm ja doch früher stets von Zuhairs Leuten, wenn er schutzflehend nahte, Hilfe erfahren habe, und Zuh. 14,25 heißt es nur ganz allgemein: „Du findest in Hidschâz keinen, weder Klienten noch fremden Reisenden, der ihren Schutz noch nicht erprobt.“ Gleichwohl aber gibt es, wie mir der gleiche Gelehrte schreibt, in der altarabischen Poesie Belege dafür, daß auch einem Feind oder Missethäter Schutz zugesagt wird, falls er in der üblichen Weise darum nachsucht. Man vergleiche z. B. folgende drei Stellen aus dem Divan des durch seine Freigebigkeit berühmten Hâtim von Tai (ed. Schultheß, Leipzig 1897): 27, 17 f: „Gott weiß, daß ich treu bin, so lange mein Freund mir nicht die Treue bricht, indem er sich nicht nach einem Ersatz umsieht; und hat er sich dennoch einen Ersatz gesucht (wodurch er also mein Feind geworden), so findet er in mir trotzdem einen anständigen (hilfbereiten) Mann.“ 42,30: „Ich lasse meinen Klienten nicht im Stich, auch wenn er mich schon im Stich gelassen hat (also wieder — mein Feind geworden ist).“ Endlich 45,2: „Wie hübsch wäre es, wenn in der Nacht ein Gast einkehrte, ein solcher, der sich von seinem Stamme zu mir zu flüchten sucht (also doch offenbar — irgend etwas Schlimmes verbrochen hat), indem ihm ein redlicher Freund von mir den Weg weist.“

Außer Burckhardt und Jakob ist übrigens jetzt, worauf mich ebenfalls Herr Prof. Hommel hinweist, vor allem W. Robertson Smith, die Religion der Semiten, deutsche Übersetzung (Freiburg 1899), Seite 50 zu zitieren: „Seit den ältesten Zeiten des semitischen Lebens wurde die Rechtlosigkeit der Wüste, in der jeder Fremde ein Feind ist, durch den Grundsatz, daß der Gast unverletzlich ist, gemildert. Jemand ist inmitten der Feinde gesichert, sobald er in ein Zelt eintritt oder nur das Zeltseil berührt“ u. s. w. Nähere Ausführungen siehe Robertson Smith, Kinship and Marriage (Cambridge 1885), p. 41 f., der eigentlich klassische

aber die ältesten Zeiten angeht, so erfahren wir aus dem alten Thebanischen Reich wenigstens so viel, daß schon damals Gastfreundschaft gegenüber fremden Flüchtlingen von den nomadisierenden Wüstenstämmen geübt worden sein muß. Wenigstens von dem Scheikh der Tenu berichten uns etwas Derartiges die Memoiren des Sinuhe. Dieser, ein vornehmer Ägypter, floh vor User-tesen, dem Nachfolger des Pharao Amen-em-ha'at I. (12. Dynastie, um 2000 v. Chr.) zu eben jenem Scheikh und genoß so lange dessen Gastfreundschaft, bis er in hohem Alter wieder in seine Heimat zurückkehren durfte[1]). Läßt sich aus dieser Erzählung auch nicht gerade entnehmen, ob der Scheikh in diesem Sinuhe einen früheren Feind oder einen ihm an sich gleichgiltigen Menschen aufgenommen hat[2]), so fühlt man sich durch sie doch unwillkürlich an das erinnert, was von Neueren über die Gastlichkeit der Beduinen berichtet wird: „Mehr als ein übermütiger Pascha von Bagdad hat im Zelte eines armen arabischen Scheikh Zuflucht und Schutz gefunden, dem er in den Tagen seines Glückes alle möglichen Ungerechtigkeiten und Bedrückungen zugefügt hatte, und der eher der Regierung Trotz geboten und sein Leben gewagt als seinen Gast verraten hätte."[3])

Bräuchte es uns schon nach den bisherigen Betrachtungen nicht sonderlich wunder zu nehmen, wenn ein kretischer Abenteurer an Ägyptens Küste wirklich eine derartige Aufnahme gefunden haben sollte, wie sie Odysseus dem Eumaios an unserer Stelle allen Ernstes schildert, so sprechen außerdem noch gewichtigere Thatsachen dafür, daß unserer Piratenszene des vierzehnten Gesanges in der That etwas mehr zugrunde liegen muß als lediglich ein freies, von allem Thatsächlichen absehendes Walten dichterischer Phantasie.

Passus für das in Rede stehende Verhältnis, worin besonders folgender Satz interessant ist: „in Agh. (d. i. Kitâb el-Aghâni, Buch der Lieder) XVI, 51 (siehe die Übersetzung in Caussin de Perceval's Essai, Band II, p. 636—639) even the thief who has surreptitiously shared the evening draught of an unwitting host is safe" (= „Sogar der Dieb, der ohne Vorwissen des Gastgebers mit diesem den Abendtrunk teilte, ist sicher").

[1]) Ed. Meyer I, § 98. Vgl., worauf mich Prof. Hommel hinweist, den ausführlichen Bericht bei Ad. Erman, Ägypten und ägypt. Leben im Altertum, Tübingen 1885, S. 494—497. (Maspero's Dawn of civilization, Lond. 1896 war mir leider nicht zugänglich.)

[2]) Daß übrigens Sinuhe unter Umständen auch raufluftig und zu Räubereien aufgelegt sein konnte, zeigt der weitere Verlauf der Erzählung, Erman a. a. O S. 496 oben.

[3]) Layard a. a. O. S. 319.

Wenn freilich Lauth durch die gastliche Aufnahme und Bewirtung des Piraten an die Gastlichkeit des Pharao und der Ägypter gegen den Joseph des alten Testamentes erinnert wird[1]), so ist ein solcher Berührungspunkt, an sich betrachtet, zu allgemeiner Natur, als daß sich damit ohne weiteres ein historischer Zug in der Odyssee könnte nachweisen lassen. Nicht viel besser steht es mit dem *σφίσιν ἐργάζεσθαι ἀνάγκη*, zu welchem Lauth seine Parallele in den Zwangsarbeiten findet, die das Volk Israel während seiner Knechtschaft in Ägypten[2]) zu leisten hatte. Die Verwendung von Gefangenen zu derartigen Zwecken ist ja ganz gewiß den Ägyptern eigen gewesen; aber war sie es darum anderen Völkern nicht? Hier wäre vorerst zu beweisen, daß ein solcher Brauch ungriechisch und vom Dichter nur den Ägyptern abgelernt sein müsse, was aber seine Schwierigkeiten haben dürfte. Denn wenn beispielsweise Achilles seine Gefangenen nach Lemnos oder anderswohin verkauft[3]), anstatt sie zu seinem eigenen Dienste im Zelte zurückzubehalten, so war dies bei dem Lagerleben im Feindeslande, fern von der Heimat und dem eigenen Hauswesen, eben der einfachste Weg, um sich solche Elemente mit Vorteil vom Halse zu schaffen, für die sich nun einmal ein genügendes Maß nützlicher Arbeit nicht improvisieren ließ. Im übrigen aber wäre es doch eigentümlich, wenn bei den Griechen Sklavenarbeit nur gekaufte oder im Hause erzogene, niemals aber auch selbsterbeutete Männer oder Frauen verrichtet hätten. Kurzum, eine solche Parallele wie die des *ἐργάζεσθαι ἀνάγκη* mit den Frondiensten, welche sich die Ägypter in der That leisten ließen, hat nur dann etwas von Beweiskraft an sich, wenn sie im Gefolge weit gewichtigerer Momente einhergeht.

Es ließen sich noch mehr Beispiele anführen, die es begreiflich machen, warum Lauths Darlegungen wenig Vertrauen seitens der Homer-Erklärer fanden[4]).

---

[1]) F. J. Lauth, Homer und Ägypten. Programm des Kgl. Maximilians-Gymnasiums zu München, 1867, S. 46 f.

[2]) Wohl unter Ramses II. Siehe Hommel, Gesch. d. alten Morgenl. [2] S. 88. Vgl. übrigens die folgenden Ausführungen, wo wir auf eben diese Zeit Ramses' II. und seiner Nachfolger zurückkommen werden.

[3]) *Φ* 36 ff., vgl. 78 f. u. 102.

[4]) So z. B. *Ζεὺς ἱερπικέραυνος ψύξαν ἐμοῖς ἑτάροισι κακὴν βάλε* (Vers 268 f.). Lauth schließt daraus, ein Gewitter habe den plündernden Kretern Schrecken eingejagt, und folgert weiter, ein solcher Zug spreche dafür, daß die

Dennoch aber scheint mir der Gelehrte in der Hauptsache das richtige Gefühl gehabt zu haben und nur in der Beweisführung wenig glücklich gewesen zu sein.

Ernster zu nehmen sind die Argumente, mit denen Mallet[1]) für die Realität des vom Dichter gewählten örtlichen Hintergrundes eintritt. Nur Ereignisse und Personen sind nach seiner Meinung erfunden. Von den übrigen Umständen setzt er nicht bloß mit Recht voraus, daß sie der Erzähler, um Glauben zu finden, dem Leben entnehmen und unter steter Bedachtnahme auf die Wahrscheinlichkeit anordnen mußte, sondern er führt auch, und zwar meines Erachtens mit Glück den Nachweis, daß der Dichter das in Wirklichkeit gethan hat. Die πόλις der Ägypter ist ihm weder mit Theben, noch, wie Lauth annimmt, mit Memphis identisch, sondern liegt, wie es die Situation verlangt, nahe am Meere. Der „König" aber, der den bedrängten Landbewohnern mit seinen Mannen zu Hilfe eilt, ist ihm nichts anderes als irgend einer der Nomarchen oder Stadtgouverneure, welcher mit der ihm zu gebote stehenden Militärmacht stark genug war, die Eindringlinge nach Gebühr zu züchtigen.

Diese Erklärung hat unter allen bisher versuchten den meisten Anspruch auf Glaubwürdigkeit. Von Theben kann schon gar nicht, eben so wenig aber auch von Memphis die Rede sein. Letzteres ist heute etwa 170 Kilometer vom Meere entfernt und kann auch in homerischer Zeit unmöglich so nahe an der Küste gestanden haben, daß von dieser Stadt her auf das Geschrei der Überfallenen schon mit dem ersten Morgengrauen der König eintreffen konnte, noch dazu mit einem Heer, bei dem sich auch Fußgänger befanden (ξ 267). Nun bemerkt ein Scholion im Ven. B sowie im Harleianus H zu ξ 278: Σέθως τότε ἐβασίλευσε. Will man in jenem βασιλεύς der Odyssee

---

πόλις, von der Homer redet, im Delta zu suchen sei, nicht in der Thebais, „wo es nie oder nur höchst selten regnet". Die Prämisse dieses Schlusses ist mehr als zweifelhaft. Denn nur in *B* 781 und vielleicht noch in *M* 252 hat τερπικέραυνος wirklich jene aktuelle Bedeutung, wie sie Lauth für unsere Stelle verlangt. Dem stehen aber nicht weniger als elf Stellen gegenüber, an denen das Wort reines Epitheton ornans ist: *A* 419, *B* 478, *Θ* 2, *Δ* 773, *Π* 232, *Ω* 519, *η* 164, 180, *τ* 365, *υ* 75, *ω* 24. Auch an sämtlichen Stellen der Hymnen hat τερπικέραυνος rein dekorative Bedeutung, wenn man nicht in hym. 34, 4 an das bekannte tragische Ende der Semele denken will.

[1]) Les premiers établissements des Grecs en Égypte pag. 13 sq.

nicht mit Mallet einen bloßen Gaufürsten, sondern einen wirklichen König suchen, so könnte man — zwar nicht an Seti I., den berühmten Begründer der 19. Dynastie († um 1348), wohl aber an dessen Sohn und Nachfolger Ramses II., den „Pharao der Bedrückung" denken[1]), auf dessen Zeit allerdings das ἐργάζεσθαι ἀνάγκῃ vorzüglich passen würde. Seine Lieblingsresidenz Tanis[2]), die er wie so viele Orte seines Reiches durch Fronarbeiter mit Bauten schmücken ließ, lag in der That nahe am Meere. Ob er freilich schon bei Setis Lebzeiten zu dessen Mitregenten erhoben worden ist, läßt sich nicht mit Sicherheit behaupten[3]). In die 19. Dynastie, wenn auch nicht unter deren Begründer Seti, sondern unter einen gewissen Theoris (den Polybos der Odyssee δ 126) setzten übrigens in der That die griechischen Chronologen die Einnahme Trojas[4]). Jedenfalls legen die mykenischen Funde, besonders in Tel el Amarna, der Residenz Amenophis' IV. (ungefähr 1400—1385) den Gedanken nahe, daß schon in so früher Zeit Berührungen zwischen Ägypten und Griechenland stattgefunden haben, welcher Art auch immer diese vorerst gewesen sein mögen, und daß schon damals authentische Nachrichten über Ägypten nach Griechenland gelangen konnten.

Doch nötigt uns einstweilen nichts, das Abenteuer, falls es einen realen Hintergrund haben sollte, darum auch schon in jene alten Zeiten zu verlegen, und Lauth, der (a. a. O. S. 48) an Setinecht, den unmittelbaren Vorgänger Ramses' III. (1240—1208) denkt, mag damit vielleicht ebenso recht haben, da sich ja kurz vorher in einer Zeit langer Anarchie die Nomarchen unabhängig gemacht hatten[5]). Damit kämen wir der Auffassung Mallets näher. Aber auch um 1050, während in Theben Heri-Hor die Herrschaft an sich reißt, erhebt sich in Tanis ein Herrscher Seamon (nach Manetho Σμενδής), dessen Dynastie bis um 950 regiert[6]). In der folgenden Zeit aber zersplittert sich das Reich vollends in eine Menge kleiner Herrschaften. „Könige" residieren in Hermopolis, Herakleopolis magna, Bubastis u. a. Neben ihnen stehen Nomarchen als selbständige Herrscher in den einzelnen Gauen des Delta, wie in

---

[1]) Hommel a. a. O. Seite 88 f.
[2]) Siehe die vorige Anm. und Ed. Meyer, I, § 240.
[3]) Ed. Meyer I, § 235.
[4]) Eusebios I, 146 u. 835.
[5]) Ed. Meyer I, § 261.
[6]) Ed. Meyer I, § 269. Vgl. §§ 315 u. 316.

Sebennytos, Saïs u. a.[1]). Erst Psammetich I. gelang es um 663, das Reich wieder dauernd zu einigen.

Schon nach dem bisher Betrachteten ergibt sich der Schluß, daß das, was der Dichter über den Schauplatz des Piratenabenteuers in Ägypten sagt, keinerlei Widerspruch mit den thatsächlichen Verhältnissen aufweist, gleichviel, ob wir es in die Zeit vor oder nach dem Jahre 1000 vor Christus verlegen wollen.

Das gewichtigste Argument jedoch, das Mallet zu gunsten seiner Anschauung beibringt, ist die Dauer der Fahrt von Kreta nach Ägypten im Munde jenes kretischen Abenteurers. Sie ist, um die eigenen Worte des Gelehrten zu gebrauchen, „soigneusement calculée", sorgfältig berechnet. „Am fünften Tage" erreichten die Freibeuter Ägypten, nachdem sie inzwischen „bei starkwehendem Nordwind", „ganz leicht, wie wenn es stromabwärts ginge" über die Meeresfläche dahingeglitten waren. Daß die *κυβερνῆται* (V. 256) nötig waren, um die nordsüdliche Richtung, die der Boreas, in seines Namens gewöhnlichster Bedeutung aufgefaßt, den Schiffen gegeben hätte, in eine dem Ziel der Fahrt entsprechende südöstliche abzuändern, sei nur beiläufig bemerkt. Völcker macht übrigens[2]) aufmerksam, daß die Windnamen bei Homer nicht nur die Hauptrichtung des Wehens bezeichnen, sondern ebenso gut auch die davon mehr oder minder abweichenden Nebenrichtungen in sich fassen können. Zu allem Überfluß aber mußte endlich auch die längs der Nordküste Afrikas nach Osten ziehende atlantische Strömung[3]) mithelfen, den Schiffen die gewünsche Richtung zu geben, je mehr sich unsere Abenteurer der Küste Afrikas näherten. Gründe genug, um jedes Mißverhältnis zwischen Fahrt- und Windrichtung als völlig ausgeschlossen zu betrachten. Was nun aber die vier Tage der Fahrt betrifft, so beruft sich Mallet teils auf Strabo, teils auf die bei Movers (die Phönicier, III, cap. 8, pag. 198) angezogenen Stellen, wonach selbst in jüngerer Zeit die Fahrt von Kreta nach Ägypten bei günstigem Winde drei bis vier, in weniger günstigen Fällen auch bisweilen sechs Tage betrug[4]).

---

[1]) Ed. Meyer I, § 320. Über den ziemlich selbständigen Charakter der einzelnen Gaue und ihrer Häupter, der Nomarchen, siehe ebenda §§ 46, 50, 53 u. 108.

[2]) Über homerische Geographie und Völkerkunde (Hannover 1830), S. 75.

[3]) Neumann und Partsch, Physikalische Geographie von Griechenland mit besonderer Rücksicht auf das Altertum (Breslau 1895), S. 142.

[4]) Strabo 4,5 pag. 475 C *ἀπὸ δὲ Σαμωνίου πρὸς Αἴγυπτον τεττάρων ἡμερῶν καὶ νυκτῶν πλοῦς* (näml. *ἐστίν*), *οἱ δὲ τριῶν φασιν.*

Der Beweis ließe sich meines Erachtens noch strikter führen und zwar vor allem aus Homer selbst.

Es mag ja gewiß im allgemeinen sein Mißliches haben, aus homerischen Zeitangaben ohne weiteres auf thatsächliche Verhältnisse schließen zu wollen. Denn in gar zahlreichen Fällen sind jene Angaben gewiß weiter nichts als reine poetische Fiktionen. Dennoch hieße es andrerseits in ein ebenso fehlerhaftes Extrem verfallen, wenn man jene Thatsachen dichterischer Erfindung verallgemeinern und darum jede homerische Zeitbestimmung ohne weiteres ins Bereich der Phantasie verweisen wollte. Und in der That, so sehr man auch bei Vergleichung der homerischen Schiffahrtsdauern unter sich und mit den dazu gehörigen räumlichen Entfernungen ins Gedränge kommt, im ägäischen Meer wenigstens findet man vollständigste Klarheit und gegenseitige Übereinstimmung. In diesem Mittelmeer der ältesten griechischen Welt herrschte seit der Besiedlung Kleinasiens durch griechische Stämme offenbar ein fortgesetzter Verkehr zwischen West und Ost, und die geographischen Kenntnisse, die sich aus dieser nautischen Praxis ergaben, mußten es mit sich bringen, daß der Dichter, wenn es sich um Entfernungen und Fahrtdauern in diesem Meere handelte, nicht zu willkürlichen Erfindungen zu greifen nötig hatte. Daß er dies auch wirklich nicht that, lehren die Stellen.

In der sogenannten Presbeia hofft Achilles von Troja aus bei günstiger Fahrt am dritten Tage nach Phthia zu kommen, wenn er am Morgen des ersten Tages absegle[1]). Die Strecke beträgt nach unserer Messung rund 300 Kilometer[2]). Sieht man von dem auf den dritten Tag möglicherweise entfallenden Rest der Fahrt ab, und denkt man sich die ganze Entfernung in der ununterbrochenen[3]) Dauer von 48 Stunden zurückgelegt, so treffen auf die Stunde etwas über 6,25 Kilometer, d. i. auf den Kilometer nicht ganz 10 Minuten. Natürlich ist dies nur ein annäherndes Maß; aber wenn man bedenkt,

[1]) *I* 357 ff: *αὔριον ἱρὰ Διὶ ῥέξας καὶ πᾶσι θεοῖσιν νηήσας εὖ νῆας, ἐπὴν ἅλαδε προερύσσω, ὄψεαι, ἤν ἐθέλῃσθα καὶ εἴ κέν τοι τὰ μεμήλῃ, ἠρι μάλ' Ἑλλήσποντον ἐπ' ἰχθυόεντα πλεούσας νῆας ἐμάς, ἐν δ' ἄνδρας ἐρεσσέμεναι μεμαῶτας· εἰ δέ κεν εὐπλοίην δώῃ κλυτὸς ἐννοσίγαιος, ἤματί κε τριτάτῳ Φθίην ἐρίβωλον ἱκοίμην.*

[2]) Den Messungen habe ich Droysens historischen Atlas zu grunde gelegt.

[3]) Ununterbrochene, auf Tag und Nacht sich erstreckende Seefahrten kommen vor. So fahren *o* 476 die Phönizier mit dem geraubten Eumaios an Bord *ἑξ-ῆμαρ ὁμῶς νύκτας τε καὶ ἦμαρ.*

daß ein rüstiger Fußgänger einen Kilometer in der durchschnittlichen Zeit von etwa 12 Minuten zurücklegt, so bedeuten 9—10 Minuten für ein bepacktes, aber dafür mit vielen Ruderern bemanntes und von günstigem Winde geleitetes Schiff zunächst wenigstens nichts, was mit der Wirklichkeit im Widerspruch stehen könnte.

Unsere Wahrscheinlichkeit aber gewinnt noch festere Gestalt, wenn wir mit der eben besprochenen Stelle eine ähnliche in der Telemachie vergleichen. Dort erzählt Nestor, wie er und Diomedes, von Ilios aus über Tenedos, Lesbos und Geraistos fahrend, bei günstigem Winde am vierten Tage Argos erreicht habe[1]). Die Strecke mochte diesmal etwa 450 Kilometer betragen. Dabei sehen wir ab von der Verzögerung, welche die Fahrt durch das Bepacken der Schiffe sowie durch den kurzen Aufenthalt an den genannten Zwischenstationen erfährt. Sie würde schon an sich, selbst bei einem Dichter und bei einem Publikum, dem die normalen Zeitmaße für die Fahrten im ägäischen Meer sozusagen aus der täglichen Erfahrung geläufig gewesen sein müssen, gleichwohl keine Rolle spielen, sondern in dichterischer Freiheit ihre ausreichende Erklärung finden, selbst wenn wir auch an dieser Stelle wieder von dem auf den vierten Tag möglicherweise entfallenden Reste der Fahrt ganz absehen. Und überdies geht aus der ganzen Erzählung hervor, daß sich der Dichter eben diese Fahrt trotz aller Verzögerungen sehr eilig und gleichsam mit der Schnelligkeit einer Flucht ausgeführt dachte. Wir bringen also wie oben in der Presbeia die zwei, so hier die drei Tage ohne

---

[1]) γ 153—181. Die zur Beurteilung der Situation in Betracht kommenden Worte lauten: *ἠῶθεν δ' οἱ μὲν νέας ἕλκομεν εἰς ἅλα δῖαν, κτήματά τ' ἐντιθέμεσθα. . . . αἱ δὲ μάλ' ὦκα ἔπλεον, ἐστόρεσεν δὲ θεὸς μεγακήτεα πόντον. ἐς Τένεδον δ' ἐλθόντες ἐρέξαμεν ἱρὰ θεοῖσιν οἴκαδε ἱέμενοι. . . . αὐτὰς ἐγὼ σὺν νηυσὶν ἀολλέσιν αἵ μοι ἕποντο φεῦγον, ἐπεὶ γίγνωσκον ὅ δὴ κακὰ μήδετο δαίμων· φεῦγε δὲ Τυδέος υἱὸς ἀρήιος, ὦρσε δ' ἑταίρους. ἐν Λέσβῳ δ' . . . ἠτέομεν δὲ θεὸν φῆναι τέρας· αὐτὰρ ὅ γ' ἡμῖν δεῖξε καὶ ἠνώγει πέλαγος μέσον εἰς Εὔβοιαν τέμνειν, ὄφρα τάχιστα ὑπὲκ κακότητα φύγοιμεν. ὦρτο δ' ἐπὶ λιγὺς οὖρος ἀήμεναι· αἱ δὲ μάλ' ὦκα ἰχθυόεντα κέλευθα διέδραμον, ἐς δὲ Γεραιστὸν ἐννύχιαι καταγοντο· Ποσειδάωνι δὲ ταύρων πόλλ' ἐπὶ μῆρ' ἔθεμεν πέλαγος μέγα μετρήσαντες. τέτρατον ἦμαρ ἔην, ὅτ' ἐν Ἄργεϊ νῆας ἐίσας Τυδεΐδεω ἕταροι Διομήδεος ἱπποδάμοιο ἵστασαν.*

Abzug rund in Anrechnung und kommen dabei zu dem merkwürdigen Ergebnis, daß auch hier wieder etwa 6,25 Kilometer auf die Stunde treffen.

Eine solche Übereinstimmung der beiden, gerade auf das ägäische Meer bezüglichen Stellen sieht schon an sich betrachtet nicht wie etwas Zufälliges aus. Mit Sicherheit aber vollends dürfen wir das eben ermittelte Zeitmaß als ein getreues Abbild thatsächlich bestehender Verhältnisse hinnehmen, wenn wir sehen, daß es auch anderweitig seine Bestätigung findet. Auch in späterer Zeit fuhr man nahezu mit der nämlichen Geschwindigkeit. Unmittelbar vor jener Stelle, die Mallet zu gunsten seiner Beweisführung aus Strabo angeführt hat, sagt der nämliche Gewährsmann, daß von Kyrene nach Kriumetopon (an der Südwestspitze Kretas) eine Fahrt von zwei Tagen und Nächten sei[1]). Die Strecke beträgt etwa 310 Kilometer, es treffen sonach bei achtundvierzigstündiger Fahrzeit 6,45 Kilometer, d. i. nicht viel mehr als an jenen beiden Homerstellen, auf die Stunde.

Und nun die Anwendung auf die viertägige Fahrt unserer Freibeuter nach Ägypten! Da ist es denn in der That eigentümlich genug, daß sich keine einzige der bei Homer ferner noch erwähnten Schiffahrtsdauern in das eben gewonnene Berechnungsschema zwanglos einfügen läßt, außer ganz allein jene viertägige Fahrt nach Ägypten. Rechnen wir nämlich hier wie oben 6,25 Kilometer auf die Stunde, so haben die Piraten in $4 \times 24 = 96$ Stunden eine Strecke von 600 Kilometer durchfahren; legen wir aber das bei Strabo gewonnene Fahrtmaß von 6,45 Kilometer zu grunde, so sind es etwa 620 Kilometer. Letzteres ist thatsächlich die ungefähre Entfernung der sebennytischen Nilmündung von der Nordostspitze Kretas. Das *πεμπταῖοι δ' ἱκόμεσθα* findet also innerhalb der allgemeinen Anhaltspunkte, die uns das Epos sowie die Überlieferung bei Strabo an die Hand gibt, merkwürdigerweise seine volle Bestätigung. Es findet sie, das dürfen wir in anbetracht der Allgemeinheit unserer nur in großen Zügen operierenden Rechnung getrost hinzufügen, gleichviel ob wir das strabonische oder das nur wenig davon abweichende homerische Einheitsmaß als Ausgangspunkt nehmen, und ebenso gleichviel, ob wir das Ziel der Fahrt an einem westlicheren

---

[1]) Strabo 4, 5 p. 475: *ἔστι δὲ ἀπὸ τῆς Κυρηναίας ἐπὶ τὸ Κριοῦ μέτωπον δυεῖν ἡμερῶν καὶ νυκτῶν πλοῦς.*

oder östlicheren Punkte der ägyptischen Küste, oder ihren Ausgangspunkt an einem südlichen Küstenpunkte der Osthälfte Kretas zu suchen haben.

Angesichts all dieser merkwürdigen Übereinstimmungen etwa von einem bloßen Spiel des Zufalls zu reden, wäre ein willkürliches, durch nichts gerechtfertigtes Beginnen. Wir können uns vielmehr der Erkenntnis nicht länger verschließen: der Dichter, der den in einen Bettler verwandelten Odysseus jenes Abenteuer einer Raubfahrt nach Ägypten erfinden ließ, war seinerseits über die Lage dieses Landes sowie über dessen Entfernung nicht nur von Kreta, sondern wir können sagen, von Griechenland überhaupt, aufs genaueste unterrichtet. Aber auch was er von jener πόλις, dem Sitz des ägyptischen „Königs" berichtet, hatte — dies können wir jetzt um so zuversichtlicher behaupten — ohne Zweifel seinen festen Rückhalt in der genauen Kenntnis der wirklichen Verhältnisse.

Der Widerspruch dieses vorzüglichen geographischen Wissens mit den mangelhaften Kenntnissen, wie sie die Telemachie verrät, ist offenkundig, und nur die verhältnismäßige Anspruchslosigkeit, mit welcher der Pseudo-Kreter das geographische Detail gleichsam bloß als dekoratives Element hinter dem dramatischen Inhalt seiner Erzählung zurücktreten läßt, mag schuld gewesen sein, daß man die etwas mehr sich aufdrängenden Angaben der Telemachie seither vielfach nur allzu bereitwillig verallgemeinert und schlechthin für das homerische Zeitalter als maßgebend hingestellt hat.

Ich verschiebe es einstweilen noch, die nunmehr gewonnene Erkenntnis auf die Beurteilung der Ansicht von Fäsi-Hinrichs und Koch anzuwenden. Denn auch sittengeschichtliche, also chronologische Erwägungen, sagte ich früher[1]), können zur Erklärung des auffallenden Widerspruches herangezogen werden, der zwischen dem Benehmen des ägyptischen Königs und den meisten, äußerlich gleichgearteten Stellen bei Homer besteht. Dies führt uns zur Frage nach dem historischen Hintergrund der Piratenszene.

Da handelt es sich denn vor allem darum, ob wir in jener unleugbar größeren Klarheit und Bestimmtheit geographischen Wissens das Anzeichen eines höheren oder eines geringeren Alters zu erblicken haben.

---

1) Seite 16 f.

Betrachten wir die Analogieen zu den beiderseits uns entgegentretenden Anschauungen!

Etwa um 663 v. Chr. hatte Psammetich I. (reg. bis 609), unterstützt von jonischen und karischen Söldnern, die Alleinherrschaft in Ägypten an sich gerissen. Zum Dank für die gewährte Hilfe öffnete er dem griechischen Handel das Nilland. Über die Zustände von ehedem sagt Strabo 17, 6 pag. 792 C: *οἱ μὲν οὖν πρότεροι τῶν Αἰγυπτίων βασιλεῖς ἀγαπῶντες οἷς εἶχον καὶ οὐ πάνυ ἐπεισάκτων δεόμενοι, διαβεβλημένοι πρὸς ἅπαντας τοὺς πλέοντας καὶ μάλιστα τοὺς Ἕλληνας (πορθηταὶ γὰρ ἦσαν καὶ ἐπιθυμηταὶ τῆς ἀλλοτρίας κατὰ σπάνιν γῆς), ἐπέστησαν φυλακὴν τῷ τόπῳ τούτῳ* (d. i. an den sogenannten *μέγας λιμήν* bei Pharos) *κελεύσαντες ἀπείργειν τοὺς προσιόντας· κατοικίαν δ' αὐτοῖς ἔδοσαν τὴν προσαγορευομένην Ῥακῶτιν, ἣ νῦν μὲν τῆς Ἀλεξανδρέων πόλεώς ἐστι μέρος τὸ ὑπερκείμενον τῶν νεωρίων, τότε δὲ κώμη ὑπῆρχε· τὰ δὲ κύκλῳ τῆς κώμης βουκόλοις παρέδοσαν δυναμένοις καὶ αὐτοῖς κωλύειν τοὺς ἔξωθεν ἐπιόντας.* Auch nach Diodor (I, 67, 9) war Psammetich der erste unter den ägyptischen Königen, der den andern Völkern die Handelsplätze des Landes öffnete und den über die See kommenden Fremden größere Sicherheit gewährte. *Οἱ μὲν γὰρ πρὸ τούτου δυναστεύσαντες*, berichtet der genannte Autor weiter, *ἄβατον ἐποίουν τοῖς ξένοις τὴν Αἴγυπτον, τοὺς μὲν φονεύοντες, τοὺς δὲ καταδουλούμενοι τῶν καταπλεόντων. καὶ γὰρ ἡ περὶ τὸν Βούσιριν ἀσέβεια διὰ τὴν τῶν ἐγχωρίων ἀξενίαν διεβοήθη παρὰ τοῖς Ἕλλησιν, οὐκ οὖσα μὲν πρὸς ἀλήθειαν, διὰ δὲ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀνομίας εἰς μύθου πλάσμα καταχωρισθεῖσα.* Endlich sei noch des Eratosthenes gedacht, der an einer bei Strabo 17, 19 pag. 802 C erwähnten Stelle sagt: *κοινὸν μὲν εἶναι τοῖς βαρβάροις πᾶσιν ἔθος τὴν ξενηλασίαν, τοὺς δ' Αἰγυπτίους ἐλέγχεσθαι διὰ τῶν περὶ τὸν Βούσιριν μεμυθευμένων ἐν τῷ Βουσιρίτῃ νομῷ, διαβάλλειν τὴν ἀξενίαν βουλομένων τοῦ τόπου τούτου τῶν ὕστερον, οὐ βασιλέως μὰ Δία οὐδὲ τυράννου γενομένου τινὸς Βουσίριδος. προσεπιφημισθῆναι δὲ καὶ τὸ „Αἴγυπτονδ' ἰέναι δολιχὴν ὁδὸν ἀργαλέην τε“, προσλαμβάνοντος πρὸς τοῦτο πάμπολυ καὶ τοῦ ἀλιμένου καὶ τοῦ μηδὲ τὸν ὄντα λιμένα ἀνεῖσθαι τὸν πρὸς τῇ Φάρῳ, φρουρεῖσθαι δ' ὑπὸ βουκόλων λῃστῶν ἐπιτιθεμένων τοῖς προσορμιζομένοις.*

Natürlich sind diese Nachrichten, dies sei nebenbei bemerkt, cum grano salis zu verstehen. Daß Ägypten für die Griechen vor Psammetich I. im strengsten Sinne des Wortes unzugänglich gewesen sei, will selbst Diodor nicht behaupten. Denn bald nach

der oben erwähnten Stelle sagt er (I, 69), trotz der sehr erschwerten Zugänglichkeit des Landes hätten sich die Griechen dessen Besuch sehr angelegen sein lassen; so seien u. a. Orpheus und Homer dort gewesen. In der That hat es zu allen Zeiten Fremde im Nillande gegeben[1]). Wir werden also gut thun, was die Zeit vor Psammetich I. betrifft, nicht von einem Prinzip systematischer Absperrung Ägyptens, sondern nur von Verteidigungsmaßregeln zu reden, die allerdings eine erschwerte Zugänglichkeit des Landes von der Seeseite her zur Folge gehabt haben müssen.

Die Nächsten, die aus der Eröffnung des Nillandes Nutzen zogen, waren die Milesier, welche Naukratis gründeten. Mallet denkt sich ihr erstes Erscheinen in Ägypten folgendermaßen: Um etwa 750 v. Chr. hatte das besagte Handelsvolk bereits begonnen, an fernen Küsten seine Pflanzstädte anzulegen. Ägypten war damals ein Opfer politischer Zersplitterung. Die Milesier aber unterhielten einen viel zu lebhaften Handel, als daß alle ihre Schiffe nur nach dem Schwarzen Meere gesegelt wären; sie müssen vielmehr auch mit Cypern und Phönikien Beziehungen unterhalten haben. Durch Cypern aber konnten sie über die Vorgänge in Asien wie am Nil recht wohl unterrichtet werden. So auf dem laufenden erhalten über jene Zustände, die das Betreten Ägyptens erleichterten, unternahmen sie bereits vor der Gründung von Naukratis Rekognoszierungsfahrten bis zur Deltaküste und gründeten schon bald nach 750 das sogenannte *Μιλήσιον τεῖχος*, das nach seinem ganzen, für die Defensive bestimmten Charakter auf eine unruhigere, gefährdetere Situation hinzuweisen scheint, als sie für die Zeit friedlicher Duldung unter Psammetich I. vorauszusetzen ist[2]).

Sei dem wie ihm wolle: jedenfalls wäre es an sich nicht geradezu unwahrscheinlich, daß bereits in dem Jahrhundert vor Psammetichs Erhebung griechische Seeleute bei Gelegenheit von Rekognoszierungsfahrten einzelne bestimmte Nachrichten über Ägypten nach Kleinasien gebracht hätten. Allein zugegeben auch, es hat mit

---

[1]) Siehe Mallet, a. a. O. Seite 21 f. Auch Prof. Hommel ist, wie ich einer brieflichen Mitteilung desselben entnehme, der Ansicht, daß jene Nachrichten offenbar nur besagen wollen, vor Psammetich sei das Delta nicht in dem Maße friedlich kommenden Fremden zur Ansiedlung und zum Handel offen gestanden wie unter ihm, der, um die Könige der Dodekarchie zu besiegen und seine Macht zu stärken, in größerem Maßstab Fremde herbeiließ.

[2]) Mallet, a. a. O. Seite 23—30.

der soeben skizzierten Hypothese Mallets seine Richtigkeit, so trage ich doch Bedenken, die historischen Analogieen zum Piratenabenteuer des 14. Gesanges der Odyssee in jener Zeit zu suchen.

Fürs erste kann uns das, was die Telemachie lehrt, hiezu kaum ermutigen. Ich nehme mit Christ an, daß die Odyssee mit Einschluß der Telemachie in der Zeit von etwa 800—720 v. Chr. verfaßt wurde, und daß speziell das letztere Gedicht seinen Ursprung einem Rhapsoden verdankt, der nicht vor 750 lebte und den *νόστος Ὀδυσσέως* schon kannte[1]). Daß die Verschwommenheit der geographischen Vorstellungen, die uns aus der Telemachie entgegentreten, schwerlich bloß auf Rechnung ihres Verfassers kommt, sondern wahrscheinlicher dem normalen Wissensstand der am ägäischen Meer[2]) wohnenden Griechen jener Zeit entspricht, darauf weisen nicht bloß die oben zitierten Nachrichten der Griechen über die Zustände vor Psammetich I. hin, sondern dies wird noch glaubhafter, wenn wir uns die Stelle bei

---

[1]) W. Christ, Griech. Litteraturgeschichte, 3. Aufl., München 1898, S. 51. Vgl. dessen Abhandlung „Zur Chronologie des altgriechischen Epos" (Sitzgsber. d. philos.-philol. u. hist. Klasse d. kgl. bayr. Akad. d. Wiss. 1884, Separatabdruck S. 16 u. 29—38), ferner „Homer oder Homeriden" (Abhandlungen d. philos.-philol. Klasse d. kgl. bayr. Akad. d. Wiss. 17. Bd. [1886], S. 171—177).

[2]) Am ägäischen Meer, sage ich. Denn daß der Verfasser der Telemachie dort besser als im jonischen zuhause gewesen sein muß, legt eine Vergleichung der Fahrt Nestors von Troja nach Argos mit Telemachs Reise von Ithaka nach Pylos und wieder zurück, nur zu nahe. (Siehe S. 55 f. unserer Abhdlg. und vergleiche damit *β* 420—*γ* 5 sowie *ο* 292—300, 495—497.) Die Dauer der von Nestor zurückgelegten Fahrt entspricht, wie wir sahen, ganz der thatsächlichen Länge des Weges. Telemach hingegen legt eine Strecke von gut 180 Kilometer jedesmal in einer einzigen Nacht, also in 12 oder noch weniger (statt in etwa 29) Stunden zurück, bewältigt also in der Stunde 15 (statt 6,25) Kilometer. Athene scheint allerdings auch einen ganz besonders kräftigen Fahrwind geschickt zu haben; wenigstens heißt es *ο* 292 ff.: *ἵκμενον οὖρον ἵει γλαυκῶπις Ἀθήνη λάβρον ἐπαιγίζοντα δι᾽ αἰθέρος, ὄφρα τάχιστα νηῦς ἀνύσειε θέουσα θαλάσσης ἁλμυρὸν ὕδωρ.* Dagegen gerade bei der erstmaligen Erwähnung der Reise sagt der Dichter (*β* 420 f.) bloß: *τοῖσιν δ᾽ ἵκμενον οὖρον ἵει γλαυκῶπις Ἀθήνη ἀκραῆ Ζέφυρον, κελάδοντ᾽ ἐπὶ οἴνοπα πόντον.* Und doch wird, wie gesagt, die Strecke mit derselben erstaunlichen Schnelligkeit zurückgelegt. Gegen den *Ζέφυρος* wäre an sich nichts einzuwenden; hier aber sollte man, wenn anders ein besonders günstiger Wind die abnorme Raschheit der Fahrt erklären soll, viel eher an den *Βορέης* denken, zumal die Fahrtrichtung diesmal in weit höherem Grade nordsüdlich ist als bei der Reise von Kreta nach Ägypten.

Herodot über die Gründung von Kyrene ins Gedächtnis rufen[1]). Letztere wird in das Jahr 631 verlegt[2]), also in eine Zeit, in welcher Ägypten dem griechischen Handel bereits eröffnet war[3]). Selbst damals noch mußten die Bewohner von Thera, denen das Orakel die Gründung einer Kolonie in Libyen aufgetragen hatte, erst lange bei den Kretern Umfrage halten, bis ihnen endlich in Itanos der Purpurfärber Korobios, den zufällig einmal ein Sturm nach der Insel Platea an der libyschen Küste verschlagen hatte, wenigstens über die Lage dieser Insel Auskunft geben konnte. Libyen selbst fanden sie erst, nachdem sie bereits zwei Jahre auf Platea zugebracht hatten.

Bringt man von dieser Überlieferung in Abrechnung, was etwa die Sage hinzugefügt haben mag, so dürfen wir wohl das eine festhalten: die Unkenntnis bezüglich Libyens, die man kaum 200 Jahre nach der Gründung Kyrenes sogar für die seekundigen Kreter des 7. Jahrhunderts als das Normale annahm, kommt uns nach allem, was wir bisher sahen, so wahrscheinlich vor, daß wir sie wohl ohne Bedenken zum historischen Kern der Erzählung rechnen dürfen.

Bloß ganz allgemein erwähnt nun freilich der Pseudo-Kreter im 14. Gesang der Odyssee Libyen. Nachdem er sieben Jahre in Ägypten geweilt (§ 287 ff.), läßt er sich von einem schlauen Phöniker bestimmen, mit in dessen Heimat zu gehen. Von da begleitet er, mehr gezwungen als freiwillig, seinen vermeintlichen Gastfreund auf einer Handelsfahrt nach Libyen, wo ihn dieser gerne hinterlistig als Sklaven verkaufen möchte. Schon ist das Schiff unter günstigem Nordwind[4]) an Kreta vorbeigesegelt, da wird es durch einen Sturm vernichtet.

---

[1]) Herodot 4, 150—157. Vgl. J. H. Voß, Krit. Blätter nebst geograph. Abhandlungen. 2. Bd. (Stuttgart 1828), S. 269.

[2]) Joh. Petr. Thrige, res Cyrenensium ed. S. N. J. Bloch, (Hafniae 1828) § 23 sq.; C. Otfr. Müller, Orchomenos und die Minyer, 2. Aufl. bes. v. F. W. Schneidewin (Breslau 1844), S. 338, Anm. 1.

[3]) Kolaios von Samos wird um eben jene Zeit auf einer Fahrt nach Ägypten nach der nämlichen Insel Platea in Libyen verschlagen, wo sich Korobios, der Wegweiser jener Theräer, eben noch befindet. (Herodot, a. a. O. 151.)

[4]) Kreta muß dabei in Sicht gekommen sein (vgl. Vers 301 f.: *ἀλλ' ὅτε δὴ Κρήτην μὲν ἐλείπομεν, οὐδέ τις ἄλλη φαίνετο γαιάων ἀλλ' οὐρανὸς ἠδὲ θάλασσα, ...*). Die Fahrtrichtung ist also eine westliche, womit jedoch der Boreas keineswegs unvereinbar ist. Vgl. das auf S. 53 unserer Abhandlung Gesagte!

Hat sich nun der Verfasser der Piraten-Episode bezüglich Ägyptens aufs beste unterrichtet gezeigt, so soll daraus noch keineswegs gefolgert werden, daß das nämliche auch in betreff Libyens bei ihm der Fall sein müsse. Man könnte uns sonst vielleicht das Beispiel des vorhin erwähnten Kolaios sowie der Theräer entgegenhalten. Trotzdem aber dürfen wir sagen, daß der ganze furchtbare Nimbus, mit welchem die kyrenische Gründungssage, und wir können vielleicht hinzufügen, auch die Telemachie jene südlichen Gestade umgibt, hier gänzlich fehlt, da Libyen ganz im phönikischen Handelsverkehr gelegen und von Phönikien aus eben so leicht als erreichbar gedacht ist wie Ägypten und Kreta.

Fassen wir das bisher Gesagte zusammen, so ergibt sich die Beobachtung: Sicher nimmt, was Ägypten betrifft, und mit großer Wahrscheinlichkeit auch, was Libyen anbelangt, die Piraten-Episode der Odyssee eine ganz eigenartige Stellung gegenüber dem ein, was uns sonst über die geographischen Kenntnisse der Griechen des achten und auch des siebenten Jahrhunderts v. Chr. als glaubwürdig erscheint.

Es fragt sich nun weiter, wie sich dieses — ich möchte fast sagen abnorm gute geographische Wissen am ungezwungensten erklären läßt.

Mit der Abfassungszeit der Piraten-Episode bis auf Psammetich I. oder gar noch weiter herunterzugehen, wird schwerlich jemand wagen. Denn es besteht, wie schon bemerkt, kein Grund, sie aus dem *νόστος Ὀδυσσέως* auszuscheiden, mit dem sie aufs kunstvollste verwebt ist.

Eine andere Möglichkeit wäre nun die: Wir geben zu, daß die Zeitgenossen Homers, sagen wir in runden Zahlen zwischen 850 und 750 v. Chr., von Lage und Entfernung Ägyptens sowie Libyens nur wenig Sicheres gewußt haben, weil diese Länder damals außerhalb des gewöhnlichen Verkehrs der Griechen lagen. Da wäre es nun einer Handvoll verwegener Seeräuber oder vielleicht auch unternehmender Kauffahrer eingefallen, ersterem Lande einen Besuch abzustatten. Man wird fragen: mußten sie es erst aufsuchen oder kannten sie, wie der Bericht des Pseudo-Kreters könnte vermuten lassen, dessen Lage und Entfernung bereits, obschon der gewöhnliche Grieche — Fahrten nach Ägypten waren ja etwas Ungewöhnliches! — in der Regel nichts davon wußte? In letzterem Falle waren vielleicht schon andere vor ihnen dort gewesen, oder sie selbst hatten einmal irgendwann auf der Fahrt nach einem andern Ziel dieses Land nur gleichsam so aus der Ferne gesehen. Jedenfalls aber müssen die

genauen Nachrichten, die sie von dort mitbrachten, auf enge Kreise beschränkt geblieben sein; denn um etwa 750, d. h. kaum hundert Jahre nach ihnen, wußten die Griechen noch so wenig Sicheres über das ferne Land, daß ihnen der Dichter der Telemachie allerlei Unkontrollierbares darüber auftischen konnte. Und doch fand gerade ihr Abenteuer von seiten eines berufenen Dichters und noch dazu in einem auf ganz andere Haupteffekte berechneten Zusammenhang, wie es der *νόστος Ὀδυσσέως* ist, seine — wir dürfen sagen porträtgetreue Darstellung und monumentale Verewigung, auf grund deren wir heute noch glauben müssen, entweder der Dichter selbst habe schon einmal eine derartige Raubfahrt nach Ägypten mitgemacht oder doch wenigstens zuverlässige Berichte aus dem Munde solcher gekannt, die aus eigener Erfahrung von solch einer Reise zu erzählen wußten.

Gewiß eine glückliche Verkettung von Umständen, vorausgesetzt, daß Ägypten zur Zeit, wo der uns überlieferte *νόστος Ὀδυσσέως* entstand, wirklich gerade so abseits von allem griechischen Verkehr gelegen war, wie uns die Telemachie in Verbindung mit den übrigen, oben besprochenen Zeugnissen der Griechen glaublich macht.

Wir haben aber auch thatsächlich keinen Grund, für die homerische Zeit etwas anderes anzunehmen als das, was uns eben die genannten Zeugnisse nahelegen. Dabei messe ich dem weiteren Ausspruch des Eratosthenes, so richtig dieser Gelehrte sonst über die Irrfahrten des Odysseus geurteilt haben mag, wenig Bedeutung bei, wenn er (nach Strabo, 7, 5 pag. 298 C) sagt: *καὶ τὸν Ὅμηρον καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς παλαιοὺς τὰ μὲν Ἑλληνικὰ εἰδέναι, τῶν δὲ πόρρω πολλὴν ἔχειν ἀπειρίαν, ἀπείρους μὲν μακρῶν ὁδῶν ὄντας ἀπείρους δὲ τοῦ ναυτίλλεσθαι.* Wir werden auf das *ναυτίλλεσθαι* noch zurückkommen. Viel wichtiger als dies dünkt mir die Beobachtung, daß das Gesamtbild, welches die homerische Dichtung von Ägypten mit seiner Hauptstadt, dem hundertthorigen Theben, entwirft, gar nicht in die homerische Zeit paßt, sondern in eine weit frühere, wo nach Vertreibung der Hyksos die Herrscher der 18. und 19. Dynastie mit wenig Ausnahmen in der That von Theben aus über ganz Ägypten herrschten[1]), also in die Zeit von 1500 bis 1000 v. Chr.

Nun sahen wir eben erst: ohne daß wir dem Zufall eine gewisse Rolle zuweisen, läßt sich der historische Hintergrund, den unser Piratenabenteuer nach all dem bisher Bemerkten ohne Zweifel haben muß,

[1]) Vgl. Mallet, a. a. O. S. 14.

in unmittelbar homerischer Zeit nicht leicht unterbringen, obschon die Vorstellung von dem am Meere gelegenen Sitz des ägyptischen Königs, an sich betrachtet, auch in letztere Zeit passen würde. Warum nun aber gar so bereitwillig den Zufall zum Faktor einer wissenschaftlichen Berechnung machen, wenn sich am Ende doch noch ein anderer, bequemerer Ausweg aus den Schwierigkeiten darbieten sollte?

Daß die Anfänge des epischen Gesanges bei den Griechen bis in die mykenische Zeit hinaufreichen, darf man als sicher betrachten[1]). Daß aber in jenen frühen Tagen ein lebhafter Verkehr zwischen Ägypten, Kreta und Griechenland stattgefunden hat, ist durch die „mykenischen" Funde festgestellt, und namentlich was das in unserer Piraten-Episode so wichtige Kreta betrifft, so dürften uns seitens dieser bis jetzt noch nicht völlig durchforschten Insel für die Zukunft noch Überraschungen bevorstehen[2]).

Helbig erblickt nun allerdings in jenen mykenischen Funden nichts weiter als die Repräsentanten einer frühen Entwicklungsphase der phönikischen Kunst[3]). Phöniker sind ihm die Vermittler des Verkehrs in jenen alten Zeiten gewesen. Damit hat er allerdings die Autorität der homerischen Gesänge für sich, zumal, wie derselbe Gelehrte aus den Denkmälern konstatiert, seit der dorischen Wanderung bis gegen 600 v. Chr. die Phöniker nur einen ganz beschränkten Verkehr mit den Griechen unterhalten haben können, und somit jene durch das Epos bezeugten Fahrten der Sidonier nach Griechenland nur in mykenischer Zeit Regel gewesen sein können[4]). Nur aus älteren,

---

[1]) Bloß an χαλκός sei beispielsweise erinnert, das in jener frühen Zeit wirklich die treffende Bezeichnung für die sämtlich aus Bronze bestehenden Schwerter und Messer war, in der Dipylonzeit aber, in der wir unsere Ilias und Odyssee der Hauptsache nach als verfaßt zu denken haben, nur noch ähnlich unserm Worte „Stahl" als konventioneller Dichterausdruck jede Art metallener Schneide- oder Stichwaffen bezeichnete. Vgl. außer W. Helbig, Das homerische Epos aus den Denkmälern erläutert[2] (1887), S. 329—332 und W. Reichel, Über homerische Waffen, Wien 1894 besonders Paul Cauer, Grundfragen der Homerkritik, Leipzig 1895, S. 180 ff. und E. Reisch, Die mykenische Frage (Verhandlungen der 42. Philologenversammlung in Wien 1893, Seite 120 f.).

[2]) Reisch, a. a. O. Seite 105.

[3]) Sur la question mycénienne (Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXXV (1896), pag. 291 sqq. sowie in der auf Seite 8 unserer Untersuchung zitierten Abhandlung.

[4]) Ein ägypt. Grabgem. u. d. myken. Frage, S. 573—582. Die Thatsache, daß bei Homer immer nur die Σιδόνιοι als Repräsentanten Phönikiens gelten, nachdem doch seit etwa 1200 bereits Tyros die Vorherrschaft in jenem Lande

in jenen frühen Tagen entstandenen Liedern mögen also die Dichter der Ilias und Odyssee die Kunde von jenen Verkehrsverhältnissen geschöpft haben, die für ihre eigene Zeit nicht mehr zutreffend waren: zugleich ein weiteres Beispiel, wie sich das homerische Epos auf den Überlieferungen einer längstvergangenen Zeit aufbaut.

Ob nun wirklich Phöniker oder, wie andere Gelehrte annehmen, Achäer die mykenische Kultur geschaffen und deren Erzeugnisse verbreitet haben, ist für unsere Untersuchung nicht unbedingt von Belang. Wichtiger ist die Frage, ob die Griechen jener achäischen Zeit, aus deren überkommenen Liedern die Sänger der homerischen Periode schöpften, wirklich mit der Seefahrt so wenig vertraut waren, wie man geglaubt hat. In diesem Punkte möchte ich Reisch beistimmen, der gegenüber Helbig betont, daß die im Munde homerischer Personen häufig wiederkehrenden Klagen über Gefahren und Beschwerden der Seefahrt so wenig ein Beweis gegen die Seetüchtigkeit der Griechen jener Zeit sind, wie aus ihren Klagen über Wunden und Kriegsnot auf Untüchtigkeit im Gebrauch von Kriegswaffen geschlossen werden kann[1]). Wer sich aber daran stößt, daß wir bei Homer so viel von Unfällen zur See hören, und daß z. B. eben in der Erzählung des Pseudo-Kreters (§ 301 ff.) vom Untergang eines (nebenbei bemerkt phönikischen) Schiffes die Rede ist, der erinnere sich nur, wie oft man selbst noch in unserer, nicht mehr ausschließlich auf Segel und Ruder angewiesenen Zeit von Schiffsunfällen, und zwar sogar von solchen schwerer Art hören kann! Wie unzutreffend wäre es, wenn spätere Geschichtschreiber auf grund gesammelter Zeitungsnotizen oder gar erst auf die Autorität unserer Robinsonaden sowie sonstiger Schifferromane hin behaupten wollten, die Seefahrt unserer Jahrhunderte müsse auf einer primitiven Stufe der Entwicklung gestanden sein!

Warum nicht auch den positiven Angaben des homerischen Epos ihr Recht widerfahren lassen, laut deren sich oft genug achäische Helden in die Gefahren der See hinauswagen?

---

besaß, erklärt sich nach diesem von Helbig gewonnenen Resultate weitaus am einfachsten, wenn wir in jener ausschließlichen Erwähnung der Sidonier nichts weiter als lediglich die stereotype Herübernahme des durch die älteste Poesie fixierten Weltbildes erblicken. Mallet hat übrigens diesen letzteren Gedanken bereits 1893, noch unbeeinflußt von dem oben erwähnten Nachweis Helbigs, ausgesprochen: a. a. O. S. 14, Anm., wo er sich auf Bunsen (Ägyptens Stellung in der Weltgeschichte, 5, S. 490) beruft.

[1]) a. a. O. Seite 119. Vgl. Helbig, Das homer. Epos [2], S. 397.

Nun fehlt es aber auch abgesehen von Homer nicht an Zeugnissen für die Seetüchtigkeit der Griechen im mykenischen Zeitalter. Dümmler hat zwar gegenüber Reisch gezweifelt, ob man aus dem ägyptischen Bericht über den Angriff der Akaivasch und anderer „Nordländer aus allen Gegenden und von den Ländern des Meeres" unter Mer-en-ptah (um 1277 v. Chr.) einen Schluß auf das Alter der griechischen Seßhaftigkeit ziehen dürfe[1]). So viel ist indes heute gewiß: das einzige stichhaltige Argument, das man auf die Autorität von Brugsch hin lange Zeit gegen de Rougé's Deutung jener Seevölker als Achäer, Lykier u. s. w. vorgebracht hat, sie seien beschnitten gewesen, hat sich nach W. Max Müllers überzeugender Darlegung als unzutreffend erwiesen[2]). Eben dieser Gelehrte hielt es für „immerhin möglich", in den Akaivasch die *Ἀχαιοί* zu erblicken, während jetzt Hommel diese Deutung als „allgemein anerkannt" bezeichnet[3]).

Nach den Worten des ägyptischen Textes (Müller, S. 359) waren diese Nordländer gekommen, „zu füllen ihre Leiber täglich" und „Bedarf für ihren Mund zu suchen". Sie waren also Seeräuber. Und ferner: Nur als Verbündete der Libyer werden die Akaivasch genannt, unter den Söldnern der im Nordosten des Mittelmeeres wohnenden Hethiter hingegen (um 1343) sowie unter den Raubvölkern, die unter Ramses III. (um 1232) zu Wasser und zu Land Nordsyrien bedrängten und vom Pharao besiegt wurden, kommen sie nicht vor. Reisch hält deshalb die Annahme für naheliegend, daß sie nicht von Kleinasien, sondern von Kreta kamen[4]). Daß aber Kreter in so früher Zeit wirklich schon als Abenteurer das Meer befahren haben müssen, wird durch eine weitere Erwägung nahegelegt. An dem zuletzt genannten Raubzug vom Jahre 1232 waren außer den Danan (= Danaer von Argos?) auch Pulsat und Zakkal

---

[1]) Reisch, a. a. O. S. 123. Vgl. S. 108 f. Auf die Tragweite dieser ägyptischen Nachrichten für die Beurteilung der Piratenszene im 14. Gesang der Odyssee hat mich, wie schon in der Vorrede erwähnt, Prof. Hommel hingewiesen.

[2]) W. Max Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, S. 357 f.

[3]) Gesch. d. alt. Morgenl.[2], S. 89. Vgl. W. Max Müller a. a. O. S. 355 f. und 371. An die Gleichsetzung der unter Ramses II. als Söldner der Hethiter genannten Javan mit den Joniern sei nur beiläufig erinnert. Vgl. Müller a. a. O. S. 355 f. und 369 f. sowie Hommel S. 86. Zur Etymologie siehe Ebeling, Lexicon Homericum s. v. *Ἰάονες*.

[4]) Nach *τ* 175 ff. wohnen auf Kreta neben Pelasgern, Eteokretern und Doriern in der That auch Achäer.

beteiligt. Die Gleichsetzung der Pulsat mit den Philistern ist sehr wahrscheinlich, da letztere nach der hebräischen Überlieferung von Kapthor (Kreta[1], oder Keft = Kilikien?) gekommen sein sollen und etwa 100 Jahre später thatsächlich als grimmigste Feinde der Israeliten auftreten. Von den Zakkal zum mindesten ist es sicher, daß sie an der Palästinischen Küste festen Fuß gefaßt haben müssen; wenigstens bezeichnet eine ägyptische Quelle unter dem Priesterkönig Heri-Hor (um 1050) die nordphilistäische Stadt Dor als eine Stadt der Zakkal. Daß sich aber den Philistern auch Kreter angeschlossen haben, beweist die Leibwache des Königs David (1000—962): Kreti und Plethi, d. i. eben „Kreter und Philister"[2]).

Man könnte etwa fragen, ob wir in jenen Achäern, Joniern und Danaern zu solch früher Zeit schon Hellenen erblicken dürfen oder lediglich Pelasger, Eteokreter u. dgl., mit andern Worten nur die unmittelbaren Vorgänger der Griechen, mit denen sich letztere nach ihrer Einwanderung verschmolzen, und von denen sie alsdann, nach den bei W. Max Müller S. 361—367 mitgeteilten Bildern zu urteilen, als numerisch schwächeres Volk ihren äußeren Typus in seinen Hauptzügen angenommen hätten. Müller neigt der letzteren Ansicht zu, während Reisch S. 107—110 mittels allgemeiner Erwägungen zu dem Schlusse kommt, daß bereits in jenen frühen Tagen Griechen an den als Sitzen der mykenischen Kultur bekannten Orten ansässig gewesen sein müssen. Nirgends ist in den mykenischen Gräbern ein Riß bemerkbar, der auf das Hinzukommen eines neuen Volkes schließen läßt. Und während Sage und Dichtung der Griechen so viele Reminiszenzen aus der mykenischen Zeit enthält, hat sie aus der Zeit der Einwanderung nicht eine eine einzige bewahrt. Dies scheint auf ein bedeutend früheres Datum der letzteren hinzudeuten. Nimmt man, wie Reisch weiter ausführt, noch hinzu, daß die Dorier bei ihrer von den griechischen Chronologen in das Jahr 1104 gesetzten Einwanderung bereits wohlgepflegte Gemeinwesen in Griechenland vorfanden, und daß die bei Homer geschilderte, zu einem erheblichen Teil der Heldenzeit angehörige Kultur bereits ein Jahrhunderte altes nationales Leben voraussetzt, endlich daß das erst lange nach Rhodos und Kreta von Achäern und Arkadern besetzte Cypern gleichwohl schon vor Annahme des phönikischen Buchstaben-

[1]) Sie liegen „inmitten des Meeres", gehören also nicht zu den ostwärts ziehenden Kleinasiaten. Müller S. 379.

[2]) Hommel a. a. O. S. 94 f.

Die eigentlich homerische Zeit hingegen (850—720[1]) führt uns bereits in jene Tage herunter, wo Handel für den Griechen bezeichnender zu werden beginnt als Seeraub. Sinope haben die Milesier schon vor 776 kolonisiert. Derartigen Gründungen aber, die wohlgemerkt nicht zum Zweck bloßer Auswanderung, sondern des Handels wegen stattfanden, sind gewiß längere Orientierungsfahrten vorhergegangen. Ist es nun wohl glaublich, daß sich eine Stadt wie Milet aus dem Zustand eines nahezu völligen Passivhandels, wie er für die Griechen bei Homer ja doch bezeichnend ist, gleichsam im Handumdrehen zur Rolle einer Großhandelsstadt aufgeschwungen haben sollte? Nehmen wir auch an, die Dichter einer jeden Periode des altgriechischen Heldensangs haben bei aller Treue, mit der sie im allgemeinen das in der ältesten Sage vorgezeichnete Weltbild festhielten, doch auch unwillkürlich Züge aus ihrer eigenen Zeit in ihre Darstellungen mit einfließen lassen, so fragt es sich doch: dürfen wir dies letztere bis zu solchem Grad als Regel betrachten, daß wir aus dem Fehlen irgend eines Zuges bei Homer, hier des milesischen Handels, voller Zuversicht den Schluß ziehen, die homerische Zeit habe ihn auch wirklich gar nicht gekannt? Solche Argumente ex silentio haben nur zu oft ihr Bedenkliches. Wohl aber ist nicht nur der Name Sidon, sondern auch das, was uns Helbig bezüglich des Verkehrs der Phöniker in Griechenland gelehrt hat, sehr dazu angethan, uns jene Abhängigkeit der Griechen vom phönikischen Handel weniger der Zeit des Homer selbst als vielmehr den von ihm geschilderten früheren Epochen zuweisen zu lassen.

Die Zeiten hatten sich mittlerweile geändert. Die Fühlung mit Ägypten und Libyen war verloren gegangen. Einst ein lebendiger Bestandteil griechischen Bewußtseins, gleichviel ob phönikischer Zwischenhandel oder die im Zeitalter der Ramessiden offenbar nicht seltenen Raubfahrten der Griechen sie vermitteln mochten, führte sie jetzt nur noch in der dichterischen Überlieferung, dem abgegrenzten Erbe entschwundener Tage, ein erstarrtes Dasein. Wo ein Sänger aus letzterer schöpfte, vermochte er uns in betreff der von ihm geschilderten Heldenzeit ein getreues Bild des Thatsächlichen zu geben; wollte er aber wie der Dichter der Telemachie das Gebiet des Wunderbaren, Staunenswerten betreten, so bot ihm das nämliche Ägypten, gleichsam als das „ferne Indien" der homerischen Welt, einen ebenso sicheren Boden,

[1]) Siehe Christ, Griech. Litt.-Gesch. [3], S. 51.

auf dem er, unkontrolliert durch ein besseres geographisches Wissen der Zeitgenossen, seiner Phantasie die Zügel konnte schießen lassen. Etwaige Widersprüche mit der Tradition und dem übrigen Epos brauchten ihn dabei nicht zu beengen, wofern er sich nur jener wenigstens im ganzen und großen anbequemte. Denn fürs erste wurde eine so umfangreiche Dichtung wie die Odyssee gewiß nicht als Ganzes vorgetragen, sondern nur in einzelnen Rhapsodieen, ähnlich etwa wie auch heute noch jedesmal nur Teile der Bibel den Gläubigen verlesen werden. Und überdies sangen die Dichter der homerischen Zeit noch vor einem naiven Publikum, das sich lieber der Illusion des Augenblicks dankbar hingab, als daß es wie das raffiniertere Geschlecht einer späteren Zeit mit der Sonde historischer Quellenkritik an seine großen Epen herangetreten wäre.

Von Einfällen der Libyer sowie der Seevölker in Ägypten hören wir seit Ramses III. nichts mehr. Bezüglich der ersteren wissen wir, daß sie auf friedlichem Wege erreichten, was sie mit Waffengewalt umsonst erstrebt hatten. Als Söldner gewinnen sie in Ägypten allmählich solchen Einfluß, daß sie um 930 die Priesterdynastie des Heri-Hor stürzen und ihren eigenen Führer Schoschenk auf den Thron der Pharaonen erheben. Ägypten wird von nun an geradezu libysiert[1]. Was aber die Seevölker betrifft, so wäre es ja immerhin denkbar, daß in den nächsten Menschenaltern, vielleicht sogar noch in den nächsten Jahrhunderten nach Ramses III. vereinzelte Raubzüge von den griechischen Inseln aus nach Ägypten unternommen worden wären. Indes läßt sich eine derartige Annahme weder beweisen noch widerlegen. So viel dürfte uns jedoch eine allgemeine Erwägung lehren: Je weiter wir uns von der Ramessidenzeit und der mykenischen Periode entfernen und, etwa über das Jahr 1000 v Chr. hinausgehend, der Zeit näherkommen, wo Ilias und Odyssee als Kunstganze entworfen und ausgeführt wurden, desto mehr entfernen wir uns nicht bloß von dem sichern Rückhalt, den unsere zweifellos aus dem Leben gegriffene Piraten-Episode in ägyptischen Quellen thatsächlich findet, sondern wir lassen außerdem auch jene Periode der griechischen Wanderungen immer weiter hinter uns zurück, in der das Piratenwesen bei den Griechen sozusagen in seiner Blüte gestanden sein muß. Nach Thukydides (I, 4 und 8) soll Minos, allerdings schon in der Zeit vor dem troischen Krieg,

---

[1]) Ed. Meyer I, § 317 ff., Erman a. a. O. S. 80 f.

dem Seeräuberunwesen auf den griechischen Inseln nach Kräften entgegengetreten sein. Jedenfalls wird nach dem Übergang zur Seßhaftigkeit mit dem allmählichen Zunehmen und Erstarken des ruhigen bürgerlichen Erwerbs, zu dem der Handel gehört, das Piratenwesen wenn auch nicht mit einemmale aufgehört, so doch mehr und mehr zu verblassen begonnen haben. Ausnahmen bestätigen nur die Regel. Denn die Akarnanen, Ätoler und ozolischen Lokrer, die noch zu Thukydides' Zeit[1]) an der alten Sitte des Raubens und Waffentragens festhielten, haben offenbar dem sittigenden und mildernden Einfluß der Kultur am längsten widerstanden. Was aber Ägypten betrifft, so hatte dieses beispielsweise seine Grenze schon vor dem Einfall der Hyksos durch Anlegung der sogenannten Fürstenmauer auf der Landenge von Suez gegen die Übergriffe der Beduinen geschützt. Der bereits erwähnte Sinuhe hat auf seiner Flucht vor User-tesen (um 2000 v. Chr.) seine liebe Not, sie unbemerkt von den Wächtern zu passieren, und auch nach Vertreibung der Hyksos finden wir diese Befestigungslinie bald wieder in stand gesetzt[2]). Es ist dieselbe, durch die Ramses II. einer Beduinenschar den Durchzug gestattet behufs Niederlassung an den Seen von Pitom (vgl. S. 133 unserer Abhandlung).

Ähnlicher Natur werden die Maßregeln an der Küste gewesen sein. Nicht immer stark genug, um größeren Stürmen mit aller Leichtigkeit zu trotzen, werden sie sich gegen gewöhnliche Einfälle wohl bewährt haben. Die älteste Nachricht, die von Vorkehrungen gegen die Völker des Nordens, die Hanebu (d. h. die hinten Wohnenden[3]) handelt, stammt aus der Zeit Amenophis' III. (1438—1400), eines Pharao, dessen Name, beiläufig bemerkt, in den „mykenischen" Schichten zu Jalysos und Mykenä aufgefunden wurde[4]). Einer seiner Offiziere berichtet, der Herrscher habe nicht nur am Ende der Wüstenstraßen Truppen zur Abwehr der Barbaren aufgestellt, sondern auch am See der sethroïtischen Nilmündung. Damals schon hatten jene Hanebu, unter Dehutmose I. (vor 1500) als „Abscheu der Götter" bezeichnet, Angriffe auf Ägypten gemacht, die derartige

---

[1]) Thukydides I, 5.

[2]) Ed. Meyer I, § 89, vgl. § 230. Erman a. a. O. S. 494.

[3]) Der Ägypter orientierte sich, indem er nach Süden schaute. Mallet a. a. O. S. 4.

[4]) Helbig, Ein ägypt. Grabgemälde u. d. myken. Frage, S. 565.

Maßregeln als nötig mochten erscheinen lassen[1]). Vom Einfall der Libyer und der Akaivasch unter Mer-en-ptah, wie es scheint, dem gefährlichsten von allen, war bereits die Rede. Andrerseits zeigte uns die homerische Erzählung, wie vorsichtig ein griechischer Pirat bei seinem Anschlag zu Werke ging, um jede unnütze Gefahr nach Thunlichkeit zu meiden. Dies und die Bewachung der ägyptischen Küste mag es begreiflich erscheinen lassen, daß in der nachmykenischen Zeit Unternehmungen wie die in Odyssee ξ 246 ff. erzählte, falls deren wirklich noch einzelne stattgefunden haben, jedenfalls ebenso zu den Seltenheiten gehört haben werden, wie sie in mykenischer Zeit Regel gewesen sein müssen. Sie änderten jedenfalls nichts an der Thatsache, daß die Fühlung mit den Südküsten des Mittelmeers verloren gegangen war, blieben also ohne Einfluß auf die geographischen Kenntnisse der Griechen.

So läßt sich mit der alten Überlieferung bei Homer recht wohl das Staunen vereinbaren, das nach der Eröffnung Ägyptens durch Psammetich I. den griechischen Besucher ergriff, und das sich nach dem Urteil Georg Grote's selbst 200 Jahre später noch in dem Berichte Herodots (II, 35) so mächtig widerspiegelt, als hätte zuvor nie eines Griechen Fuß jenes Wunderland betreten.

IV.

Schlußwort.

Drei Wege schienen uns möglich, um dem Widerspruch zu entgehen, der innerhalb unserer Ilias und Odyssee zwischen den Niedermetzlungen wehrlos flehender Gegner und der gastlichen Aufnahme des Landesfeindes augenscheinlich besteht.

Welchem geben wir nun den endgiltigen Vorzug?

Ich verhehle mir nicht: Wer die Gesänge *Γ—Η* der Ilias sowie die Lügengeschichte des Pseudo-Kreters bei Eumaios für jüngere Zuthaten zum ursprünglichen homerischen Epos hält, der wird vielleicht auch geneigt sein, den chronologischen Ausweg zu betreten und in

[1]) Mallet a. a. O. S. 16., vgl. S. 5.

dem Schicksal des Kreters sowie des Eupeithes nur den Ausdruck einer jüngeren, durch fortgeschrittenere Kultur gemilderten Anschauung zu erblicken.

So wie ich die Dinge betrachte, kann ich mich nicht entschließen, diesen Weg für den richtigen zu halten. Wir sahen früher, daß die Erzählung vom Freier Leiodes, den Odysseus trotz seines Flehens mit Recht bestrafen konnte, stofflich jünger sein muß als die Erzählung von der Ankunft des Helden auf Ithaka, seiner Einkehr bei Eumaios und, wir dürfen wohl auch hinzufügen, seine so kunstreich damit verwobene Lügengeschichte vom Abenteuer in Ägypten. Angenommen aber auch wirklich, ein Nachdichter habe das letztere erst später in das bereits fertige Kunstganze der Odyssee geschickt eingefügt, so besteht damit noch immer die Möglichkeit fort, daß auch ein jüngerer Sänger gleich seinem großen Vorbild Homer an Heldenlieder und Heldensagen von hohem Alter anknüpfte. Waren ja doch mit dem Bestehen der beiden großen Epen jene alten Lieder keineswegs wie mit einem Schlag verschwunden. Wohl aber lassen sich, wie wir gesehen, die geschichtlichen Analogieen zu der offenbar aus dem Leben gegriffenen Erzählung des Pseudo-Kreters viel leichter nnd ungezwungener in der abenteuer- und wanderlustigen mykenischen als in unmittelbar homerischer Zeit auffinden.

Völlig verwerfen müssen wir den Versuch, den heroischen Edelmut des ägyptischen Königs zu einem Abbild rein orientalischer Gastlichkeit zu stempeln und so letzterer einen Vorzug vor der des griechischen Heldenzeitalters einzuräumen. Gesetzt auch, jener noch den heutigen Beduinen eigene Charakterzug fand sich nicht nur bei den eingewanderten Hirtenstämmen des alten Deltalandes, sondern vielleicht auch bei den alten Ägyptern selbst, und griechische Abenteurer mochten auf Raubzügen nach Ägyptens Küste thatsächlich aus ihm schon Nutzen gezogen haben: folgt denn daraus auch schon, daß die in Frage stehende Sitte nirgendswo anders mehr in Übung gewesen sein kann? Schon die Resultate der vergleichenden Völkerkunde müssen uns im allgemeinen davor warnen, sie mit allzugroßer Bereitwilligkeit ausschließlich an den Küsten des Orients zu lokalisieren[1]).

Wenig Gewicht möchte ich darauf legen, daß gerade die Scheu vor dem Ζεὺς ξείνιος das Thun des Ägypterkönigs bestimmt, während nach Burckhardt (S. 130) bei den heutigen Arabern das Recht des

[1]) Vgl. S. 36 unserer Abhandlung.

Dachil in keinem Zusammenhang mit der Religion steht, sondern auf bloßem Herkommen beruht, dem sich der einzelne lediglich um seiner persönlichen Ehre willen nicht entziehen kann. Denn auch bei den Beduinen könnte ja die in Frage stehende Sitte edler Gastlichkeit ursprünglich ihre Begründung in religiösen Vorstellungen gehabt haben und erst mit der Verdrängung des alten Glaubens durch den Islam sozusagen isoliert worden sein[1]). Schwerer wiegt die Thatsache, daß auch auf griechischem Boden ein Volksfeind, Eupeithes, vom König der Beleidigten als Schützling aufgenommen wird. Daß diese Aufnahme lediglich religiösen Beweggründen als entsprungen zu denken sei, hat, wie wir sahen, unter allen Erklärungen die meiste innere Wahrscheinlichkeit für sich, weil nur sie jedem Einwand inbezug auf die Stellung des Odysseus zum eigenen wie zum befreundeten Volk in der Seele des Zuhörers von vornherein am wirksamsten begegnet.

Den Ausschlag aber gibt der ganze Ton, in dem der Dichter den Vorgang zwischen dem Ägypterkönig und dem Piratenführer erzählt. Die jedes erklärenden Kommentars sich enthaltende, geradezu prägnant zu nennende Art, wie Odysseus seinem griechischen Zuhörer Schutzflehen und gastliche Aufnahme eines Räubers durch den König der Geschädigten gleichsam als etwas Selbstverständliches vor Augen führt, mahnt uns aufs eindringlichste, in jener ritterlichen That nichts anderes zu erblicken als den Abglanz einer Denk- und Anschauungsweise, wie sie auch dem Griechen der Heroenzeit ohne weiteres verständlich und geläufig gewesen sein muß.

Unsere Analyse der scheinbar widersprechenden Stellen hat zu einem Ergebnis geführt, das nicht bloß innerhalb des Epos alle Widersprüche in volle Harmonie mit dem nämlichen Grundgedanken

---

[1]) Auch den weiteren Umstand wollen wir nicht betonen, daß der Kreter gerade die Kniee des Königs berührt, was allerdings griechische Sitte ist. Wenn Ameis (Anh. zu Hom. Od. ξ 279) dazu bemerkt: „Bei den Hebräern findet sich nur das Anfassen und Küssen des Bartes, wie 2 Samuel 20, 9, nirgends der Kniee," so ist vor allem die zitierte Bibelstelle als Parallele nicht eben glücklich gewählt, da dort Joab den Amasa gewiß nicht anfleht, sondern einfach begrüßt. Was wir aber früher aus dem Leben der Beduinen ersahen, zeigt uns, daß bei jenem Volke nur die Berührung, gleichviel welcher Art sie auch sein mag, die Hauptsache ist und gewiß von jeher war. Wir können also, wenn wir denn doch einmal zu dem *κύσα γούνατα* Parallelen aus dem Leben östlicher Völker suchen, nur eben so viel aus ihnen entnehmen, daß sich der Dichter, auch wenn er das Schutzflehen ganz in der den Griechen geläufigen Form darstellte, durchaus nicht in Widerspruch mit dem zu setzen brauchte, was im Orient etwa Sitte sein mochte.

auflöst, sondern auch außerhalb desselben durch das Leben eines Volkes ausdrücklich bestätigt wird, dessen Gewohnheiten sich so vielfach mit den primitiven Sitten des homerischen Heldentums berühren. Dies ist schwerlich reiner Zufall.

Wen aber unsere Unterscheidungen allzu fein bedünken, und wem es befremdlich vorkommt, daß uns das Epos weder jene rücksichtslose Gastlichkeit gegen jeden annoch der freien Initiative fähigen Schutzflehenden, noch deren Kehrseite gegenüber dem bereits unfrei gewordenen Feind unter Ausmalung der geringfügigsten Einzelheiten vorgeführt hat, der bedenke: Nicht ein Sittengemälde ihrer Zeit wollten ja die griechischen Sänger der Nachwelt schaffen. Was sie sangen, war in erster Linie dem Ergötzen ihrer Zeitgenossen gewidmet. Für diese bedeutete die Kulturwelt, deren unwillkürlicher Ausdruck das Epos geworden ist, unmittelbare Gegenwart, aus der ihnen, auch wenn sich ein Dichter in seinen Schilderungen und Erzählungen kurz faßte, ungesucht das volle, klare Verständnis zuströmte. Uns aber, dem späten Geschlecht, fließt jene Quelle unmittelbaren Erfassens nicht mehr in ihrer ursprünglichen Fülle. Eine andere Kultur umgibt, andere Anschauungen beherrschen uns. Was wunder, wenn prägnante Darstellungen des alten Epos für uns bisweilen dunkel und der Mißdeutung ausgesetzt sind, wo sie es den Zeitgenossen des Dichters durchaus nicht waren. Unsere Aufgabe ist es, in solchen Fällen die vom Dichter bei seiner präzisen Darstellung unterdrückten Bindeglieder methodisch zu ermitteln und so die ganze Gedankenreihe bis ins einzelne vor dem Blick des modernen Lesers bloßzulegen.

Anhang.

Curriculum vitae.

Natus sum ego Franciscus Josephus Engel a. d. IV. Nonas Maias anni MDCCCLXVII in vico prope Schafnaburgam sito, qui Heigenbrücken appellatur. Inde mei etiamtum infantis parentes in alteram Franconiae Inferioris partem, qua ad orientem illa quidem spectat, transmigraverunt sedemque in oppidulo constituerunt, quod Zeil vocant.

Expleto ibi decimo aetatis anno cum relicto litteratoris ludo latinae graecaeque linguae primum Hassfurti, deinde Babenbergae operam dare coepissem, tam prospero in perdiscendis ingenuarum artium elementis usus sum eventu, ut percursis deinceps novem gymnasii classibus vicesimum aetatis annum agens inter cives academicos universitatis litterarum Monacensis receptus sim.

Ibi cum ad ediscendas praecipue litteras graecas et latinas per quattuor annos commorarer, multus eram in frequentandis scholis virorum gloria humanitatis ac doctrinae clarissimorum, inprimis Guilelmi Christi, Eduardi Wölfflini, Rudolfi Schölli, atque ne seminarii quidem philologici segnis aut deses fui cultor. Brunnium quoque Henricum de monumentis artis veterum doctissime et subtilissime disserentem nec non Heigelium et Grauertium viros historiae peritissimos audivi. Alios praeterea viros doctrina excellentes, quorum auditionibus tum usus sum, enumerare longum est. Quibus omnibus pro incrementis, quae ex uniuscuiusque eorum scholis animus cepit, gratiam habeo quam maximam.

Nec paenituit me operae in tot tamque plenis humanitatis rebus consumptae. Nam transactis modo studiis academicis viri

doctissimi, cum publice ex me, quantum profecissem, sciscitati essent, haud imparem me muneri magistri gymnasialis declaraverunt. Isdem fere temporibus curas criticas in duos Aristotelis Politicorum locos quasi primitias eruditionis in lucem edidi una cum commentationibus illis philologicis, quas sodales seminarii conventui philologorum Monachii tum congregatorum offerebant. Alterum deinde examen, quod speciale vocatur, duobus annis post quam ex doctorum umbraculis ad suscipiendum munus publici puerorum magistri prodieram non sine laude exantlavi.

Scripseram enim tum commentatiunculam, qua Fluviorum in Hesiodi Theogonia catalogi (Hes. Theog. verss. 337—345) originem certis temporum finibus circumscribere ac determinare conabar.

Verum huic operi admodum difficili et perquam lubrico defuerant quodammodo vires et consilium. Nihilominus viri doctissimi opusculum examinatum ita certe comprobaverunt, ut dicerent me etsi a dubiis multifariam principiis orsum esse parumque certa de catalogi illius origine statuisse, tamen ea quae ad ipsam rem investigandam pertinerent, cum diligentia explicasse totamque quaestionem ratione ac via persecutum esse.

At ego quamquam probatus ita iudicum sententiis non tamen sufficere eam laudem ad appetendam doctoris quoque academici dignitatem arbitratus retinere ad tempus libellum meum totamque rem inde a primis elementis denuo pervestigare in animum induxi. Sed quo magis in opere desudavi, eo magis in dies intellexi nihil de catalogi origine certius statui posse nisi id quod Muetzellius quoque dudum intellexerat (de emendatione Theogoniae Hesiodeae, Lips. 1833) iam Pisistrati temporibus eosdem illos, quos nunc quoque legimus, inter ceteros Theogoniae versus obviam fuisse.

Non caruit tamen prorsus, ut opinor, labor meus mercede ac fructu. Nam dum in examinandis illis Fluviis ad Homerum multo magis quam ad ipsum Hesiodum recurro, alius isque in Odyssea occurrit mihi locus, de quo cum alii aliter adhuc iudicaverint et hodie quoque, ut intellego, non omnes idem sentiant, accuratius disserere non alienum aut prorsus inutile mihi videtur.

Quam novam lucubrationem iudicio doctissimorum professorum illustrissimique ordinis philologorum Monacensis nunc committere audeo.

Quibus autem in pertractando opere usus sim libris et adminiculis, quippe cum in singulis libelli paginis, quacumque opus

esset, iam perscripserim, hoc loci quasi iterum enumerare supersedeo. Ceterum mea unius me opera et sudore perfecisse, quae perfeci, rite et iurisiurandi loco affirmo et assevero.

At vos, viri doctissimi et illustrissimi, clementer ac mite, quaeso, consulatis in hoc meum opusculum, cum necessariis meis puerorum et adulescentium magistri muneribus negotiisque multum occupatus meditandi scribendique tempus quasi de otii exiguitate detraxerim.

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW

AN INITIAL FINE OF 25 CENTS
WILL BE ASSESSED FOR FAILURE TO RETURN
THIS BOOK ON THE DATE DUE. THE PENALTY
WILL INCREASE TO 50 CENTS ON THE FOURTH
DAY AND TO $1.00 ON THE SEVENTH DAY
OVERDUE.

Oct. 31, 1939	Allen
SENT ON ILL	
SEP 29 2000	
U. C. BERKELEY	

LD 21-20m-5,'39 (9269s)

YC 00237

M35627

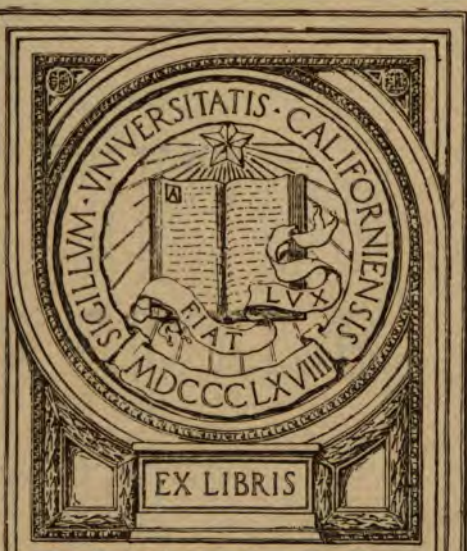
THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY

751vd
G368

$B 13 728

YC 00230

EXCHANGE



751 vd
G368

OCT 23 1913
EXCHANGE

UNIV. OF CALIFORNIA

Der Protreptikos des Poseidonios.

Von

Wilhelm Gerhäußer.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der Hohen philosophischen Fakultät der Ruprecht-Karls-Universität zu Heidelberg.

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

München 1912.
Kgl. Hof- und Universitäts-Buchdruckerei von Dr. C. Wolf & Sohn.

Referent:

Professor Dr. Franz Boll.

EXCHANGE

Meinen lieben Eltern

in herzlicher Dankbarkeit gewidmet.

560333

UNIV. OF CALIFORNIA

Einleitung.

Seit Müllenhoff die Anregung dazu gegeben, hat die Forschung sich unablässig bemüht einem Manne näher zu treten, der ihr ebenso viele schwierige Rätsel aufgibt, wie er 'ohne Frage eine der anziehendsten, achtungswertesten und liebenswürdigsten Erscheinungen des späteren Griechentums'[1]) ist, Poseidonios. Es fehlt aber noch an einer Sammlung der Fragmente wie an einer zusammenfassenden Darstellung, wenn auch viele Vorarbeiten dazu gemacht sind.[2])

[1]) Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde I[1] S. 357; vgl. auch die Abschnitte über Poseidonios in Bd. II und III.

[2]) Bake, Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae, Leiden 1810; Karl Müller FHG III p. 245 ff.; Zeller III 1[4] p. 592 ff.; Überweg-Heinze I[10] S. 294 und 104*; Hirzel, Unt. z. Cic. philos. Schriften; Susemihl, Geschichte der griech. Litt. in der Alex. Zeit II S. 128 ff.; Schmekel, Die Philosophie der mittleren Stoa, Berlin 1892; Wachsmuth, Einleitung S. 648 ff.; K. Praechter, Bursians Jahresbericht 108 (1901) S. 148 ff.; Eduard Schwartz, Charakterköpfe, Leipzig 1903, S. 87 ff.; A. Döring, Geschichte der griech. Philosophie II S. 350—366; K. Praechter, Bursians Jahresbericht 124 (1905) S. 110 ff.; W. Capelle, Die Schrift v. d. Welt. N. Jahrbücher f. d. klass. Alt. 15 (1905) S. 529 ff.; Einleitung in die Altertumswissenschaft von A. Gercke und Ed. Norden I 565, II 362. — Die Fragmentsammlung von Bake war für die Zeit am Anfang des 19. Jahrhunderts zweifellos ein treffliches Buch; ihm gegenüber bietet Karl Müller, der nur die Fragmente aus den Historien und der Schrift 'über den Ozean' zusammenstellt, wenig Neues. Heute können beide Sammlungen nicht mehr genügen; denn durch zahlreiche Einzelarbeiten ist das Material ganz beträchtlich vermehrt worden. Zu den direkt bezeugten Fragmenten ist neu hinzugekommen das in den comm. Bern. Luc. p. 305 Usener erhaltene Bruchstück über das Wesen der Gottheit. Bei den von Bake aufgeführten Zeugnissen fehlt, wenn ich nicht irre, die für die Wertschätzung des Poseidonios im Altertum nicht unwichtige Stelle Sen. ep. 108, 38: Omnia, quae dicunt, quae turba audiente iactant, aliena sunt: dixit illa Platon, dixit Zenon, dixit Chrysippus et Posidonius; auch Sen. ep. 104, 22: Vive cum Chrysippo, cum Posidonio. Hi tibi tradent humanorum divinorumque notitiam. Zu beachten ist auch die von W. Crönert aus einem Papyrus mitgeteilte Nachricht über Poseidonios (Kolotes u. Menedemos. Studien z. Paläogr. u. Papyruskunde 6 [1906] S. 177).

Die vorliegende Arbeit soll sich mit dem Protreptikos des Poseidonios beschäftigen. Eine Monographie über diese Schrift existiert noch nicht. Edwin Müller verspricht zwar am Schluß seiner Dissertation[1]) die Protreptikosfrage zu behandeln, hat aber bis jetzt weiteres über den Gegenstand außer dem Aufsatz 'Zur Charakteristik des Manilius' Philologus 62 (1903) S. 64 ff. nicht veröffentlicht. Hier berührt er einen Gedanken des Protreptikos, von dem später die Rede sein wird. Indes finden sich in verschiedenen älteren und neueren Arbeiten mehr oder minder ausführliche Abschnitte über unsere Schrift.[2]) Das Ziel, das sich meine Abhandlung gesteckt hat, ist nicht so sehr das, neues Material beizubringen, als vielmehr das, was da und dort auf den Protreptikos mit Sicherheit zurückgeführt wurde, hier zu vereinigen, manches von dem, was als Poseidonisches Gut erkannt ist, speziell dem Protreptikos zuzuweisen und anderes, was mit Unrecht dem Protreptikos zugeteilt scheint, auszuscheiden. Hauptsächlich sollen aber die protreptischen Gedanken in der Philosophie des Poseidonios überhaupt zusammengestellt werden. Die Grundlage für die Untersuchung bildet die protreptische Litteratur des Altertums, über die Paul Hartlich eingehend gehandelt hat.[3])

---

[1]) De Posidonio Manilii auctore. spec. I. Leipz. Diss. 1901 p. 35.

[2]) Vgl. Bake S. 245; Müller FHG III p. 249; Hirzel III S. 347 ff.; Hartlich, de exhortationum historia et indole, Leipz. Studien 11 (1889), p. 282 ff.; Schmekel S. 14; Boll, Studien üb. Claudius Ptolemaeus, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. XXI (1894) S. 221 u. 223; Badstübner, Zur Kritik u. Erklärung der philos. Schriften Senecas, Progr. Hamburg 1901; Norden, Verg. Aen. VI S. 22, 34, 35, 41, 48; A. Dieterich, Mithrasliturgie S. 54 ff., 79 ff., 201 ff.; Reitzenstein, Poimandres S. 6 ff., 253 ff.

[3]) a. a. O. p. 207 ff. Vgl. dazu die Rezension von C. Haeberlin, Woch. f. klass. Phil. 7 (1890) Sp. 513; E. Zarncke, Bursians Jahresbericht 73 (1892) S. 349; P. Schwenke, ebenda 76 (1893) S. 246; C. Haeberlin, ebenda 85 (1895) S. 106, sowie H. Usener in der Besprechung von Plasbergs Berl. Diss. über Ciceros Hortensius (1892), Gött. gel. Anz. 1892, S. 377—389.

Library of Congress

I. Die direkt bezeugten Fragmente des Protreptikos.

Diog. Laert. VII 91 und VII 129.

1. Von der Lehrbarkeit der Tugend.

Diog. Laert. VII 91 schreibt: διδακτήν τ' εἶναι αὐτήν, λέγω δὲ τὴν ἀρετήν, καὶ Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τέλους φησὶ καὶ Κλεάνθης[1]) καὶ Ποσειδώνιος ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς καὶ Ἑκάτων· ὅτι δὲ διδακτή ἐστι, δῆλον ἐκ τοῦ γίνεσθαι ἀγαθοὺς ἐκ φαύλων.

Poseidonios vertrat also im Protreptikos den Standpunkt der Lehrbarkeit der Tugend. Diese Ansicht bildet schon im ältesten uns vorliegenden Protreptikos, dem des Platonischen 'Euthydemos', die Grundlage, p. 282 B ff.: . . . οὐδὲν αἰσχρόν, ὦ Κλεινία, οὐδὲ νεμεσητὸν ἕνεκα τούτου ὑπηρετεῖν καὶ δουλεύειν καὶ ἐραστῇ καὶ παντὶ ἀνθρώπῳ ὁτιοῦν ἐθέλοντα ὑπηρετεῖν τῶν καλῶν ὑπηρετημάτων προθυμούμενον σοφὸν γενέσθαι· ἢ οὐ δοκεῖ σοι, ἔφην ἐγώ, οὕτως; Πάνυ μὲν οὖν εὖ μοι δοκεῖς λέγειν, ἦ δ' ὅς. Εἰ ἔστι γε, ὦ Κλεινία, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σοφία διδακτόν, ἀλλὰ μὴ ἀπὸ ταὐτομάτου παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις. Τοῦτο γὰρ ἡμῖν ἔτι ἄσκεπτον καὶ οὔπω διωμολογημένον ἐμοί τε καὶ σοί. Ἀλλ' ἔμοιγε, ἔφη, ὦ Σώκρατες, διδακτὸν εἶναι δοκεῖ. Καὶ ἐγὼ ἡσθεὶς εἶπον· ἦ καλῶς λέγεις, ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, καὶ εὖ ἐποίησας ἀπαλλάξας με σκέψεως πολλῆς περὶ τούτου αὐτοῦ, πότερον διδακτὸν ἢ οὐ διδακτὸν ἡ σοφία. Die Gleichsetzung von σοφία und ἀρετή ist, wie keines Wortes weiter bedarf, bei Sokrates-Platon auch hier Voraussetzung; vgl. Euthyd. 273 D, 274 E, 275 A, 278 D, auch die Anfangsworte des Menon: Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;

---

[1]) Vielleicht ist hier an den von Diog. VII 175 erwähnten προτρεπτικός des Kleanthes zu denken, also die Bezeichnung ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς auf beide Autoren zu beziehen. Vgl. Hartlich S. 277; Arnim, Stoic. vet. frgm. I S. 107 und 129. — Einen einzelnen Protreptikos bezeichnet προτρεπτικοί, wenigstens höchst wahrscheinlich, auch bei Diog. VII 36 im Schriftenverzeichnis des Persaios. Ganz dem griechischen Gebrauch entsprechend ist eine Einzelschrift Senecas 'exhortationes' betitelt (vgl. d. Frgm. bei Haase). Hirzel III 349 Anm. 1 bringt einen analogen Fall (παραμυθητικοὶ λόγοι zur Bezeichnung einer einzelnen Trostschrift).

2. Über die falsche Anschauung der Skeptiker von der Philosophie.

Diog. Laert. VII 129:[1]) δοκεῖ δ' αὐτοῖς μήτε ‹διὰ› τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι τῆς φιλοσοφίας, ἐπεὶ τῷ λόγῳ τούτῳ προλείψειν ὅλον τὸν βίον, ὡς καὶ Ποσειδώνιός φησιν ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς = sie (die Stoiker) sind der Ansicht, daß man auch nicht wegen des Widerspruchs [der philosophischen Anschauungen] von der Philosophie ablassen dürfe; denn auf diese Weise werde man auf das ganze Leben überhaupt verzichten müssen, wie auch Poseidonios in den Protreptikoi behauptet.

Nach einer freundlichen Mitteilung E. Martinis bietet die gesamte maßgebende Überlieferung μήτε τὴν διαφωνίαν ἀφίστασθαι τῆς φιλοσοφίας. διὰ ist nicht überliefert, aber mit Recht aus dem gleich darauf folgenden διαφωνίαν hergestellt. Statt διαφωνίαν schrieb M. Casaubonus (in der Diogenesausgabe des Meibomius, Amsterdam 1692) δι' ἀφωνίαν mit Zerstörung des t. t., von dem gleich zu reden ist, und versuchte eine abenteuerliche Erklärung. Statt προλείψειν würde auch προλήψειν geschrieben (Hartlich S. 283 und 286, doch inkonsequent [oder versehentlich?] S. 287 προλείψειν). Das wäre aber eine sehr seltene Form (Kühner-Blaß 1,2 3 S. 472 führt ein einziges Beispiel für die Form λήψω an; bei Crönert, Memoria Gr. Hercul., Mayser, Grammatik d. griech. Pap. und Helbing, Grammatik der LXX, fehlt sie). Mit Bake S. 38 προλείψειν intransitiv zu fassen ist unnötig; viel einfacher ist die Annahme des gleichen Subjekts wie bei ἀφίστασθαι.[2]) Auffallend ist der Gebrauch von μήτε an dieser Stelle. Da es die Bedeutung 'auch nicht' oder 'nicht einmal' nicht haben kann, so muß man wohl annehmen, daß die Worte μήτε — φιλοσοφίας ein aus dem Zusammenhang gerissenes Zitat sind. Poseidonios hatte anscheinend mehrere, zum mindesten zwei Dinge angeführt, die nicht von dem Studium der Philosophie abhalten sollten: μήτε . . . μήτε . . . μήτε ‹διὰ› τὴν διαφωνίαν . . . Bei der bekannten Entstehungsweise des Werkes des Laertios ist eine solche Annahme gewiss zulässig.

Διαφωνία ist t. t. der Skeptiker, zunächst nur der jüngeren Skeptiker d. h. Agrippas und seiner Schule (Sext. PH I 164; Diog. IX 88).

---

[1]) Vgl. Bake S. 37—39, der die Stelle im wesentlichen bereits richtig verstanden hat.

[2]) In gleichem Gebrauch findet sich προλείπειν Plut. mor. 25 B: ἡ ποίησις . . . τὴν ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς οὐ προλείπει; Soph. El. 132/33: οὐδ' ἐθέλω προλιπεῖν τόδε μὴ οὐ τὸν ἐμὸν στενάχειν πατέρ' ἄθλιον; vgl. G. Kaibel, Soph. El. S. 91/92.

Nach Sext. Emp. PH I 164 stellten sie neben den zehn früheren Tropen fünf neue auf.[1]) Der erste, der τρόπος ἀπὸ τῆς διαφωνίας, wird von Sext. I 165 in folgender Weise erläutert: καὶ ὁ μὲν ἀπὸ τῆς διαφωνίας ἐστὶ καθ' ὃν περὶ τοῦ προτεθέντος πράγματος ἀνεπίκριτον στάσιν παρά τε τῷ βίῳ καὶ παρὰ τοῖς φιλοσόφοις εὑρίσκομεν γεγενημένην, δι' ἣν οὐ δυνάμενοι αἱρεῖσθαί τι ἢ ἀποδοκιμάζειν καταλήγομεν εἰς ἐποχήν. Ähnlich Diog. IX 88. Es fragt sich, ob διαφωνία zur Zeit des Poseidonios den gleichen Sinn hatte wie bei den jüngeren Skeptikern, ob das Wort von ihm als Terminus gebraucht wurde. Der Gedanke, der in dem Terminus διαφωνία verkörpert wird, war sicher Aenesidem, wenn nicht schon Pyrrhon, bekannt. Er findet sich im zehnten (bei Diog. IX 83 fünften) Tropos der älteren Schule ausgesprochen[2]) (Sext. PH I 145): Δέκατός ἐστι τρόπος, ὃς καὶ μάλιστα συνέχει πρὸς τὰ ἠθικά, ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις (vgl. I 37); I 163: πλὴν τοσαύτης ἀνωμαλίας πραγμάτων καὶ διὰ τούτου τοῦ τρόπου δεικνυμένης . . . . . ἐπέχειν ἡμᾶς ἀνάγκη.

Παρὰ τὰς ἀγωγὰς u. s. w. entspricht dem παρὰ τῷ βίῳ, τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις dem παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, ἀνωμαλία der διαφωνία in der Definition des ersten Tropos der jüngeren Skeptiker. Aber auch der zweite der älteren Tropen, der enge mit dem zehnten zusammenhängt, ist hier beizuziehen, der von der διαφορὰ τῶν ἀνθρώπων (Sext. PH I 79.) Zur Erläuterung dieses Tropos schreibt Sextus I 85: τὸ δὲ μέγιστον δεῖγμα τῆς κατὰ τὴν διάνοιαν τῶν ἀνθρώπων πολλῆς καὶ ἀπείρου διαφορᾶς ἡ διαφωνία τῶν παρὰ τοῖς δογματικοῖς λεγομένων περί τε τῶν ἄλλων καὶ περὶ τοῦ τίνα μὲν αἱρεῖσθαι προσήκει, τίνα δὲ ἐκκλίνειν. Das Wort διαφωνία ist hier so in den Vordergrund gerückt, daß man an seiner Verwendung als Terminus kaum zweifeln wird. Darauf weisen auch αἱρεῖσθαι und ἐκκλίνειν hin, Begriffe, die uns beide, der eine wörtlich, der andere wenigstens inhaltlich, schon bei der Erläuterung des späteren Tropos ἀπὸ τῆς διαφωνίας begegneten. Διαφωνία bezeichnet offenbar wie in der Terminologie der jüngeren Skeptiker den Widerspruch im Denken und Wollen (vgl. z. B. auch Sext. PH I 26),

---

[1]) Vgl. Pappenheim, Erläut. zu des Sextus Emp. Pyrrh. Grundz., 1881, S. 21 ff. u. 63 ff.; Hirzel III S. 5 ff.; Pappenheim, die Tropen der gr. Skept., Progr. Berlin 1885; Raoul Richter, d. Skeptizismus in der Philos. I (1904) S. 47 ff., 220 ff., 339 ff. A. Goedeckemeyer, Gesch. d. gr. Skeptiz. 1905 S. 216 ff., 238 ff.

[2]) Vgl. Pappenheim, Erläut. 63.

während διαφορά vom Unterschied überhaupt und von äußeren Unterschieden gebraucht wird. Für Sextus I 85 ist, wie mit ziemlicher Sicherheit angenommen werden kann, Aenesidem Quelle, der vermutliche Autor der zehn Tropen und wahrscheinlich ein jüngerer Zeitgenosse des Poseidonios.[1]) Der letztere konnte also διαφωνία als skeptischen t. t. sehr wohl kennen, zumal wenn man bedenkt, daß sich für uns manches in dem Namen Aenesidems zusammenschließt, was vielleicht andere vor ihm schon geschaffen haben.[2]) Von besonderer Bedeutung ist, daß Sextus gleich darauf (I 88) noch im nämlichen Zusammenhang eine Ausführung bringt, deren Inhalt geradezu den direkten Angriffspunkt für Poseidonios bei Diog. VII 129 bietet: . . . εἰπάτωσαν ἡμῖν τίσι χρὴ συγκατατίθεσθαι. ὁ μὲν γὰρ Πλατωνικὸς λέξει ὅτι Πλάτωνι, ὁ Ἐπικούρειος δὲ Ἐπικούρῳ, καὶ οἱ ἄλλοι ἀναλόγως, καὶ οὕτως ἀνεπικρίτως στασιάζοντες αὖθις ἡμᾶς εἰς τὴν ἐποχὴν περιστήσουσιν. Der Skeptiker empfiehlt hier aus der Überzeugung von der Diaphonie heraus die ἐποχή; demgegenüber gibt Poseidonios die Mahnung: διὰ τὴν διαφωνίαν μὴ ἀφίστασθαι τῆς φιλοσοφίας.

Erledigt sich nun für den Skeptiker die Frage nach dem Verhalten zur Wissenschaft, zur Philosophie durchaus im verneinenden Sinn? Die Antwort gibt Sext. PH I 13—20: Mit der Wissenschaft im Sinne der Dogmatiker d. h. der Erforschung des verborgenen Wesens der Dinge beschäftigt sich der Skeptiker nicht. Wenn er gleichwohl Physik, Ethik, Logik nicht ganz bei Seite schiebt, so tut er das nur, um jeder These eine gleich starke Antithese gegenüberstellen und so die ἀταραξία gewinnen zu können. Unberechtigt aber ist der Vorwurf der Dogmatiker, ὅτι ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα οἱ σκεπτικοί; denn die Erscheinungen als solche erkennt der Skeptiker jederzeit an, bezweifelt nur, ob das Wesen der Erscheinung entspricht. Und schließlich, er kann ja nicht vollständig untätig sein (§ 23): τοῖς φαινομένοις προσέχων κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν ἀδοξάστως βιοῖ (vgl. auch Sext. PH I 226).

Der Satz ἀναιροῦσι τὰ φαινόμενα erinnert an unser προλείψειν ὅλον τὸν βίον. Poseidonios gehört wohl zu der Art von Philosophen,

---

[1]) Vgl. Zeller III, 2[4] (1903) S. 28 Anm. 2, S. 29 Anm. 2, S. 52 Anm.; Richter, Skeptizismus I S. 30. Der Schöpfer der 10 Tropen darf wohl am ersten als Quelle für ihre Darstellung bei Sextus angesehen werden.

[2]) Vgl. Richter, Skeptizismus I S. 31.

die Sextus I 19 zu widerlegen sucht, womit nicht gesagt sein soll daß etwa Sextus ihn speziell im Auge hat. Mit ganz ähnlichen Worten wie Poseidonios kämpft Lucullus bei Cic. Acad. pr. II 10, 31 gegen die Skepsis. Als Anhänger des Antiochus hält er der neuen Akademie entgegen, daß sie mit ihrer Behauptung, es lasse sich nichts begreifen, dem Leben die eigentlichen Mittel und Werkzeuge (artes, philosophia, virtus) wegnehme oder vielmehr sogar das ganze Leben von Grund aus zerstöre (vel potius etiam totam vitam evertunt funditus). Vgl. auch Diog. Laert. IX 104: πάλιν οἱ δογματικοί φασιν καὶ τὸν βίον αὐτοὺς (= τοὺς σκεπτικοὺς) ἀναιρεῖν, ἐν ᾧ πάντ' ἐκβάλλουσιν ἐξ ὧν ὁ βίος συνέστηκεν. Man sieht: der gleiche Vorwurf einer destructio vitae wird von den dogmatischen Philosophen überhaupt gegen die Skepsis erhoben; Poseidonios zieht dabei Konsequenzen aus der skeptischen Lehre von der Diaphonie, andere wie Antiochus aus der skeptischen Erkenntnistheorie.

Hartlichs Äußerung zu der Stelle Diog. VII 129: 'Minime enim haec (= Diog. VII 129) ad solam Scepticorum διαφωνίαν, sed omnino ad philosophorum dissensiones pertinet' (S. 283) ist unklar; denn die Diaphonie im skeptischen Sinn schließt ja, wie wir gesehen haben, die dissensiones philosophorum in sich.

II. Τόποι προτρεπτικοί in den Fragmenten des Poseidonios und bei den von ihm abhängigen Schriftstellern.

Mit Diog. VII 91 und VII 129 ist die Zahl der direkt bezeugten Fragmente erschöpft. Der Versuch unmittelbar nach Fragmenten des Protreptikos des Poseidonios zu forschen verspricht darum keine Aussicht auf Erfolg. Wir gehen einen anderen Weg. Aus den Fragmenten, die für Poseidonios bezeugt, und aus den Stellen, die mit Wahrscheinkeit auf ihn zurückgeführt sind, sollen die Gedanken ermittelt werden, die protreptischen Charakter tragen. Darüber, was protreptischer Natur ist, läßt sich bei der großen Konstanz der Tradition für antike Litteraturgattungen Aufschluß gewinnen durch die Gesichtspunkte, die sich in den uns erhaltenen Protreptikoi und Fragmenten von solchen finden; denn an einen fundamentalen Unterschied des Poseidonischen Protreptikos von den anderen Protreptikoi ist nicht zu denken. Daß das Altertum unter den Pro-

treptikoi eine ganz bestimmte Litteraturgattung mit festen Formen und Gesetzen verstand, besagt das Zeugnis des Trebellius Pollio (Gallien. 20, 1): M. Tullius in Hortensio, quem ad exemplum protreptici scripsit. Aber auch der Zweck, der mit diesen Schriften verfolgt wurde, legt das nahe. Die Protreptikoi wurden nicht für die Gelehrten geschrieben, sondern für junge Leute. Es waren keine im strengen Sinn wissenschaftlichen Bücher, sondern sie waren dazu bestimmt in mehr populärer Weise die Bedeutung der Philosophie im allgemeinen darzutun und zu ihrem Studium anzuregen. Vgl. Aristot. fr. 51 p. 57 Rose: ἐν τῷ προτρεπτικῷ ἐπιγεγραμμένῳ, ἐν ᾧ προτρέπει τοὺς νέους πρὸς φιλοσοφίαν; Cic. Hort. 4: De universa philosophia, quanto opere et expetenda esset et colenda, satis, ut arbitror, dictum est in Hortensio. Daß die Philosophen in den Protreptikoi für das Studium der Philosophie daher vielfach dieselben oder doch ähnliche Gründe ins Feld führten, ist leicht begreiflich und natürlich. Über die Bedeutung, die Poseidonios dem Protreptikos in der philosophischen Schriftstellerei beimaß, klärt uns Sen. ep. 95, 65 auf: Posidonius non tantum praeceptionem, nihil enim nos hoc verbo uti prohibet, sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat.[1])

---

[1]) Hier sei überhaupt auf Senecas 94. u. 95. Brief verwiesen, die beide von dem präzeptiven oder paränetischen Teil der Philosophie handeln. Seneca weist nach, daß dieser Teil nicht überflüssig sei, wenn er auch nicht hinreiche ad consummandam sapientiam. Da hiebei die Grenzgebiete, die consolatio und besonders die exhortatio, gestreift werden, so tragen diese Briefe auch zum Verständnis der protreptischen Litteratur bei. Die interessierenden Stellen sind Sen. ep. 94, 1: Der παραινετικός gibt jeder Person ihre speziellen Vorschriften nec in universum componit hominem d. h. er bringt den Menschen nicht im allgemeinen ins Rechte. Hominem in universum componere ist die Aufgabe des Protreptikos. Sen. ep. 94, 8 (Skizze einer protreptischen Gedankenfolge). Sen. ep. 94, 21: Hier wird festgestellt, daß praeceptio, consolatio, exhortatio für sich allein nicht imstande seien eine verkehrte Überzeugung zu tilgen, sondern zu diesem Zweck zusammenwirken müssen. Sen. ep. 95, 1. Sen. ep. 95, 34. Eine Vereinigung des προτρεπτικός mit dem παραινετικός oder ὑποθετικός bietet Jamblich. Das 20. und 21. Kapitel seines Protreptikos enthalten nur Einzelvorschriften. Über die Zusammengehörigkeit der beiden Teile äußert er sich selbst am Anfang des 20. Kapitels S. 93 Pist.: Οἶμαι τοίνυν οὐκ ἀνάρμοστον εἶναι ἐνταῦθα καὶ τὴν διὰ τῶν ὑποθηκῶν προτροπὴν ἤδη πως συνεγγίζουσαν εἰς τὴν ὑφήγησιν τὸ πῶς δεῖ βιοῦν, καὶ μάλιστα ἐμφαίνουσαν τοῦτο, ὡς οὐκ ἀπέσπασται τὰ τοῦ λόγου τοῦ κατὰ φιλοσοφίαν μέρη, συνεχῆ δ'ἐστὶ πάντα πρὸς ἄλληλα. Diese Ansicht berührt sich aufs engste mit der Senecas

Für die weitere Untersuchung wird es zweckmäßig sein, zunächst an das Grundrißschema, wie es Hartlich für die philosophischen Protreptikoi festgestellt hat, zu erinnern und eine Zusammenstellung der wichtigeren protreptischen Topoi zu geben. Hartlich hat gezeigt, daß eine Reihe von Protreptikoi zwei Hauptteile aufweist, einen endeiktischen[1]) und einen apelenktischen, so der Protreptikos des Aristoteles, Cicero, Seneca, Galen, und daß diese Gliederung übereinstimmt mit den Angaben Philons von Larissa über den Protreptikos bei Stobaios (Hartlich S. 301 ff.). Hartlichs Ausführungen sei hier beigefügt, daß sich die Zweiteilung auch im Protreptikos des Clemens Alexandrinus findet: Kap. 2—7 wird das Heidentum widerlegt und Kap. 8—12 die christliche Religion als die allein wahre gepriesen.[2]) Auch Origenes hat, wenn er zur Philosophie anregen wollte, die Zweiteilung gebraucht, wie uns Gregorios Thaumaturgos in seinem 'εἰς Ὠριγένην προσφωνητικός' 75—77 S. 15 Koetschau überliefert; vgl. Brinkmann, Rhein. Mus. 56 (1901) S. 58.

---

ep. 94, 21 und 95, 34. — Zur protr. Litteratur im allgemeinen noch eine kurze Notiz. Cicero schreibt de fin. IV 3, 6: Itaque quae sunt eorum consolationes, quae cohortationes, quae etiam monita et consilia scripta ad summos viros! Eorum geht auf die alten Akademiker und Peripatetiker, die nach dieser Stelle unter anderem die protreptische Litteratur eifrig gepflegt haben (einzelne Vertreter bei Hartlich S. 273). Bei den Worten 'scripta ad summos viros' wird man sich daran erinnern dürfen, daß z. B. Aristoteles seinen Protreptikos dem König Themison von Cypern gewidmet hat.

[1]) t. t. nach Stob. Anth. II p. 40 Wachsmuth.

[2]) Hartlich selbst hat das verkannt, wenn er schreibt (S. 333): 'natura enim huius libri mere est ἐλεγκτική'. Auch seine Worte (S. 333): 'in ipso tamen protreptico Clementis noli sententias e veteribus protrepticis petitas quaerere' gehen zu weit, da er gleich darauf selbst eine Stelle anführt, die sowohl im Aristotelischen wie im Ciceronischen Protr. sich findet. Ich mache ferner auf eine Stelle des 11. Kap. S. 79, 20—24 Stählin aufmerksam: εἶθ' αἱ μὲν ἄλλαι συμβουλαί τε καὶ ὑποθῆκαι λυπραὶ καὶ περὶ τῶν ἐπὶ μέρους εἰσίν, εἰ γαμητέον, εἰ πολιτευτέον, εἰ παιδοποιητέον· καθολικὴ δὲ ἄρα προτροπὴ μόνη καὶ πρὸς ὅλον δηλαδὴ τὸν βίον, ἐν παντὶ καιρῷ, ἐν πάσῃ περιστάσει πρὸς τὸ κυριώτατον τέλος, τὴν ζωήν, συντείνουσα ἡ θεοσέβεια. Damit halte man Jambl. protr. XX p. 93, 26 ff. Pist. (τὴν διὰ τῶν ὑποθηκῶν προτροπὴν — θεοσέβειαν ἀσκεῖν), Senecas 94. u. 95. Brief, auch Cic. Hort. 4 zusammen und man wird nicht zweifeln, daß bei Clemens ein deutlicher Rest heidnisch-protreptischer Litteratur vorliegt. Oder vgl. Clem. XI p. 80, 2—4 St. (σιτευομένων ὀρνίθων ∞ Sen. ep. 92, 10: inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis); X p. 72, 25—31, p. 76, 5—6; XII p. 85, 25—27 St. Die Zahl der Stellen ließe sich leicht vermehren.

Die protreptischen Topoi[1]) lassen sich etwa in folgender Weise gruppieren.[2])

A. Erledigung der obwaltenden Bedenken und gegnerischen Einwürfe.

1. Ist die Philosophie möglich?
2. Ist die Philosophie notwendig?
3. Hat man nicht in den Anfängen der Kultur ohne die Philosophie gelebt?
4. Ist die Philosophie von Wert, auch wenn sie keinen praktischen Nutzen bringt?
5. Ist nicht zwischen Leben und Lehre der Philosophen ein großer Gegensatz?

B. Positiv — hintreibende Gründe.

1. Die Philosophie als einziger Weg zum Glück im Leben: Vergleich mit anderen Gütern.
2. Die Definition der Philosophie und ihrer einzelnen Aufgaben oder Teile.
3. Ihr Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften und Künsten.
4. Die Ableitung der Philosophie aus dem tiefer verstandenen Wesen des Menschen und ihre daher stammende Erhabenheit.
5. Die Verherrlichung im Jenseits.

Diese Gedanken aus dem gesamten Poseidonischen Material zu belegen soll im folgenden versucht werden.

---

[1]) Der Terminus τόπος προτρεπτικός findet sich bei Stob. Anth. II p. 40, 21 Wachsmuth. Für τόπος gebraucht Jamblich auch die Ausdrücke ἔφοδος, διαίρεσις, παράκλησις, προτροπή, παρόρμησις, τύπος. Belege in der Ausgabe Pistellis im index verborum.

[2]) Die Übersicht beruht auf Hartlichs Abhandlung. Die Belege wurden gelegentlich aus den Autoren selbst vervollständigt.

A. Erledigung der obwaltenden Bedenken und gegnerischen Einwürfe.

1. Ist die Philosophie möglich?[1])

Belege: Plat. Euthyd. 282 C—D; Arist. protr. 52 Rose (Jambl. protr. VI p. 37 ff. Pistelli); Sen. exh. 23 Haase.

Von dem Einwand der διαφωνία, der gegen die Möglichkeit Philosophie zu treiben gemacht und von Poseidonios zurückgewiesen wurde, ist bereits gesprochen worden. Die von den Göttern allen Menschen verliehene Fähigkeit zur Philosophie betont auch Seneca am Anfang der von Poseidonios stark abhängigen[2]) 90. Epistel: . . ., cuius (sc. philosophiae) scientiam nulli dederunt, facultatem omnibus. In den vorliegenden Zusammenhang darf wohl das bereits angeführte Fragment von der Lehrbarkeit der Tugend (Diog. VII 91) hereinbezogen werden. Diese und die Möglichkeit der Philosophie hängen für den Stoiker gewiß aufs engste zusammen. Poseidonios hat die Lehrbarkeit der Tugend mit der allgemein zu beobachtenden Tatsache begründet, daß aus Schlechten Gute werden, falls dieser Satz als ein den vier angeführten Stoikern gemeinsamer populärer Beweis zu betrachten ist. In einem streng wissenschaftlichen Werk hätte Poseidonios kaum so geschrieben; er ließ ja die Tugend nur zum Teil auf Wissen beruhen, das sich in ein Wissen des Wahren (σοφία) und ein Wissen des Guten (φρόνησις) schied, zum Teil ließ er sie in der Fähigkeit des unvernünftigen Seelenvermögens dem vernünftigen zu gehorchen bestehen.[3]) Diese Theorie schließt die allgemeine Gültigkeit des Satzes 'ἀρετὴ διδακτή' aus. Denn die Tugend des vernunftlosen Seelenvermögens führte Poseidonios auf Übung (ἄσκησις) und Gewöhnung (ἐθισμός) zurück.[4]) Die Zweiteilung der Tugend verrät übrigens Anlehnung an

---

[1]) Vgl. zu diesem wie zu dem folgenden Abschnitt Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 384: 'Ich zweifle nicht, daß diese Abfertigung . . . sich unwillkürlich zu dem positiven Nachweis der Möglichkeit und Notwendigkeit einer ars beate vivendi gestalten mußte'.

[2]) Vgl. Boll S. 223; Hermann Binder, Dio Chrys. u. Posidonius, Tüb. Diss. 1905 S. 23.

[3]) Vgl. Schmekel S. 270 ff., wo die Belege gegeben sind; Hirzel, Unt. II S. 502.

[4]) Vgl. Gal. de plac. Hipp. et Plat. p. 446 Müller; Hirzel, Unt. II S. 346 ff.; Schmekel S. 279 ff.

Platons spätere Tugendlehre[1]) und an Aristoteles' Unterscheidung der dianoëtischen und ethischen Tugend.[2])

2. Ist die Philosophie notwendig?

Belege: Arist. protr. 51; Cic. Hort. 12 Müller.[3])

Der bekannte Syllogismus, daß, wer untersuche, ob man philosophieren solle oder nicht, schon Philosophie treibe, scheint für Poseidonios nicht überliefert zu sein.

3. Hat man nicht in den Anfängen der Kultur ohne die Philosophie gelebt?

Belege: Arist. protr. 53. Cic. Hort. 32; 98 (vgl. Plasberg S. 72). Sen. exhort. 21 Haase. Jambl. protr. VI p. 37; VII p. 41, 9; X p. 54. Vgl. Them. or. 34, 4; Proclus comm. in Eucl. p. 29, 1—12 Friedlein.

Nach Poseidonios sind die Philosophen im Gegenteil die Bringer aller Kultur. Er beweist das in einer anschaulichen Schilderung der ersten Kulturzustände, die uns fragmentarisch bei Sen. ep. 90 vorliegt. In den Händen der Philosophen (sapientes) liegt im goldenen Zeitalter[4]) die Königsherrschaft: indem sie die Gewaltakte der Starken verhindern, treten sie als die Beschützer der Schwachen auf (§ 5). Sie schaffen die nach der allmählich eingetretenen sittlichen Verderbnis zum Bedürfnis gewordenen Gesetze. Solon, Lykurg, Zaleucus und Charondas werden namentlich angeführt, die beiden letzteren ausdrücklich als Schüler des Pythagoras bezeichnet (§ 6).[5]) Findet Po-

---

[1]) Vgl. Hirzel, Unt. II S. 339 ff.; Schmekel S. 372 ff.

[2]) Vgl. Eth. Nic. 1103a 14 ff.

[3]) Eine methodisch ähnliche Argumentation wie Frgm. 12 ist den Frgm. 30, 55 und 56 zu entnehmen. Hortensius verwirft die Dialektik; Cicero hält ihm entgegen, daß er ja selbst als Redner die Regeln der Dialektik gebrauche.

[4]) Vgl. Graf, Leipziger Studien 8 (1885), S. 43 ff., der an ähnliche Schilderungen des goldenen Zeitalters bei Vergil, Ovid u. Tacitus erinnert. Ferner F. Dümmler, Akademika S. 237—247; Schmekel S. 286 ff.; Ed. Norden, Jahrbücher f. class. Phil. Suppl. 19 (1893) S. 411 ff. u. bes. S. 420 ff. Nordens Ansicht, daß Poseidonios 'einen rohen Urzustand annahm, der durch die Philosophen der Vorzeit zum goldnen Zeitalter umgestaltet worden sei' erklärt für sehr unwahrscheinlich H. Binder, Diss. S. 28, aber kaum mit Recht. Vgl. auch Mathilde Apelt, De rationibus quibusdam quae Philoni Alex. cum Posidonio intercedunt. Commentationes philol. Jenenses 8 (1907) S. 124 ff.

[5]) Vgl. Busolt, Jahrbücher f. class. Phil. 139 (1889), S. 308 Anm. 6. — Eine Wendung wie Sen. ep. 89, 13: tamquam quidquam aliud sit sapiens quam humani generis paedagogus erweist sich nach ep. 90 unschwer als Poseidonisch.

seidonios bis hieher Senecas Zustimmung, so rufen seine weiteren Ausführungen dessen heftigen Widerspruch hervor. Poseidonios schreibt nämlich den Philosophen auch die Erfindung der Einrichtungen des täglichen Lebens[1]) und der Handwerke zu, so die Erfindung der Baukunst (§ 7),[2]) des Gebrauchs von Schlüssel und Riegel (§ 8), der Balkenbearbeitung (§ 9), der eisernen Werkzeuge (§ 11), endlich der Eisen- und Erzbergwerke (§ 12).[3]) Dabei geht er so ins einzelne, daß ihn

[1]) Vgl. Hirzel, Unt. II S. 288 Anm. 1. — Poseidonios' Ansicht wurde von der jüdisch-hellenistischen Philosophie aufgegriffen; darüber Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 111.

[2]) In den §§ 7—8, später im § 25 verwertet Seneca auch eine Partie des Ciceronischen Hortensius, wie ein Vergleich von Seneca, Cicero und dem aus Cicero schöpfenden Valerius Maximus (vgl. Plasberg S. 66 ff. und Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 381) beweist.

Cic. Hort. 76.

Primus balneola suspendit, inclusit pisces.

Val. Max. IX 1, 1.

C. Sergius Orata pensilia balinea primus facere instituit. Quae impensa levibus initiis coepta ad suspensae calidae aquae tantum non aequora penetravit. Idem videlicet ne gulam Neptuni arbitrio subiectam haberet, peculiaria sibi maria excogitavit aestuariis intercipiendo fluctus pisciumque diversos greges separatis molibus includendo, ut nulla tam saeva tempestas inciderit, qua non Oratae mensae varietate ferculorum abundarent.

Sen. ep. 90, 7 ff.

Ego vero philosophiam iudico non magis excogitasse has machinationes tectorum supra tecta surgentium et urbium urbes prementium quam vivaria piscium in hoc clausa, ut tempestatum periculum non adiret gula et quamvis acerrime pelago saeviente haberet luxuria portus suos, in quibus distinctos piscium greges saginaret. — Philosophia haec cum tanto habitantium periculo imminentia tecta suspendit? — Sen. ep. 90, 25: Quaedam nostra demum prodisse memoria scimus, . . ., ut suspensuras balneorum. . . .

Merkwürdig klingt auch der Schluß der 90. Epistel (§ 46: Quid ergo? etc) an Cic. Hort. 50 an, wenngleich der Zusammenhang hier ein anderer ist.

[3]) So ist doch wohl 'ferri metalla et aeris' zu übersetzen. Die Bergwerksanlagen sind ein Verdienst der Weisen, nicht das bloße Entdecken der an die Erdoberfläche gedrungenen Metalle, was jedem Nichtweisen auch möglich gewesen wäre. Zu beachten ist auch Senecas Widerspruch § 45: adhuc nec eruebatur (sc. aurum). Daß hier das Gold angeführt wird, nicht Eisen und Erz, ist durch den Zusammenhang bedingt und für unsere Feststellung belanglos. Zum Ausdruck vgl. Liv. 45, 29, 11: Metalla quoque auri atque argenti non exerceri, ferri et aeris permitti. — Zu den Worten 'incendia silvarum etc.' vgl. Strabo III 147; Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde II² S. 312; Schühlein, Studien z. Pos. Rhod., Progr. Freising 1886, S. 33 ff. u 73 ff.; Edwin Müller a. a. O. S. 18, dessen Vermutung, Manilius habe I 852 ff. aus der μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, nicht aus dem Protreptikos geschöpft, wohl richtig ist, wie der Zusammenhang zeigt.

sogar die Frage interessiert, ob Hammer oder Zange früher im Gebrauch gewesen sei (§ 13).

Aus Senecas Polemik im § 14 kann geschlossen werden, daß Poseidonios den Daidalos als einen jener Kulturbringer bezeichnet und ihm die Erfindung der Säge, von der Seneca schon im 9. Paragraphen sprach, zugeschrieben hat. Hier ist, was anderwärts vom Schwestersohn des Daidalos berichtet wird, auf Daidalos selbst übertragen. Vgl. Apollod. III 15, 9; Diod. IV 76. Beide Autoren erzählen, der Schwestersohn des Daidalos habe die Säge nach dem Vorbild der Kinnlade einer Schlange angefertigt (nach Ov. met. VIII 236 ff.; Hyg. fab. 39, 274; Serv. in Aen. VI 14 war das Rückgrat eines Fisches das Vorbild). Das ist nicht unwichtig; Poseidonios behauptete nämlich, die Philosophen hätten bei ihren Erfindungen die Natur nachgeahmt oder wären deren Andeutungen gefolgt, wie Sen. ep. 90, 12, 22 und 24 lehrt. So mag er auch bei Erwähnung der Säge auf das Vorbild der Natur hingewiesen haben. Es ist eine bei einem Stoiker wohl verständliche Anlehnung an Herakleitos (vgl. Norden, Jahrbücher f. class. Phil. Suppl. 19 (1893), 421 und Diels, Fragm. d. Vors., Herakleitos fr. 10). Die gleiche Vorstellung begegnet uns auch in dem nach Rainfurt[1]) erheblich von Poseidonios beeinflußten Protreptikos Galens p. 1, 13 ff. Kaibel: ὁ δ' ἄνθρωπος . . . καὶ τὴν ὑφαντικὴν ἐμιμήσατο τὰς ἀράχνας καὶ πλάττει καθάπερ αἱ μέλισσαι; desgleichen bei Quint. inst. or. II 16, 16. (Vgl. Kaibel, Gal. protr. S. 40/41 und Rainfurt a. a. O. S. 5/6).

Weitere Kulturerrungenschaften, als deren Erfinder Poseidonios ebenfalls die Philosophen bezeichnet, wie Senecas fortgesetzte Polemik deutlich erkennen läßt (omnes istae artes), werden im § 19 aufgezählt: itaque hinc textorum (vgl. auch § 20), hinc fabrorum (wohl Bauhandwerker, vgl. auch § 7) officinae sunt, hinc odores coquentium, hinc molles corporis motus docentium mollesque cantus et infractos.

Einen besonderen Reiz übt die detaillierte Darstellung aus, die Poseidonios von der Erfindung der Weberei[2]) (§ 20), des Ackerbaues (§ 21) und der Bäckerei (§ 22—23) gibt. Sie läßt zugleich ersehen,

[1]) Zur Quellenkritik von Galens Protreptikos. Freiburg. Diss. 1904, S. 52 ff.

[2]) Zum Verständnis der technischen Einzelheiten der Stelle vgl. H. Blümner, Technologie u. Terminologie d. Gewerbe u. Künste bei Griechen und Römern I S. 120 ff.

wie vertraut Poseidonios mit den rein praktischen Dingen des alltäglichen Lebens gewesen sein muß.[1])

Daß Poseidonios auch die Erfindung der Schiffahrt als eine Kulturtat der Philosophen betrachtet wissen wollte, besagt schon Senecas polemischer Ton im § 24, ausdrücklich aber der § 25: 'Omnia,' inquit (sc. Posidonius), 'haec sapiens quidem invenit: sed minora quam ut ipse tractaret, sordidioribus ministris dedit.' Der letzte Satz verrät die Absicht, die Poseidonios mit den bisherigen Ausführungen verfolgt, nämlich die Identität von sapientia und philosophia zu beweisen und so die Fortschritte zu beleuchten, die die Philosophie im Laufe der Zeiten gemacht hat[2]): ihr erstes Verdienst ist die Erfindung der zum Leben notwendigen Dinge; dann zieht sie sich allmählich von dieser niederen Tätigkeit zurück und wendet sich Höherem zu; ihr letztes Ziel bildet die Erkenntnis und Betrachtung der wahren Natur der Dinge. Eine ähnliche Auseinandersetzung über die Fortschritte der Philosophie findet sich in Aristoteles' Protreptikos (fr. 53 Rose) angedeutet und sie wird nicht ohne Einfluss auf Poseidonios geblieben sein (davon am Ende dieses Abschnitts). Auch Cicero im Hortensius (fr. 32)[3]) und Seneca in den exhortationes (fr. 21) haben das gleiche Thema behandelt. Die Vorlage der beiden Römer dürfte aber, nach ihrer sonstigen Quellenbenützung zu urteilen, wohl eher Poseidonios als Aristoteles gewesen sein.[4])

Noch wiederholt sieht sich Seneca veranlaßt gegen Poseidonios Stellung zu nehmen, nach dessen Ansicht die Philosophen der Vorzeit der Menschheit auch den Tanz, die Musik[5]) und neben den Künsten des Friedens auch die des Krieges (§ 26—27, vgl. § 19) geben. Die Erfindung der Töpferscheibe schreibt er Anacharsis zu,[6]) den Vers aber, wo sie bei Homer vorkommt (Σ 600), erklärt er für unecht (§ 31).

---

[1]) Über das starke Interesse des Poseidonios für Kultur- und Sittengeschichte vgl. C. Wachsmuth, Einleitung in d Studium d. alten Geschichte S. 652.

[2]) Vgl. Hartlich S. 285.

[3]) Vgl. Plasberg S. 43 ff., auf dessen Erläuterung des Zusammenhangs ich verweise; Diels, Arch. f. Gesch d. Philos. 1 (1888) S. 478.

[4]) Vgl. f. den Hortensius Wendland, Quaestiones Musonianae. Berl. Diss. 1886, S. 8–9.

[5]) Die Musik läßt auch Aristoteles in seinem Protreptikos (fr. 53 Rose) die Philosophen erfinden.

[6]) Nach Diod. IV 76 erfand die Töpferscheibe Talos, der Neffe des Daidalos.

Auf Demokrit führt er Gewölbebau, Elfenbeinerweichung und Smaragderzeugung aus gebranntem Kalk zurück (§ 32—33).[1])

Beziehungen zur 90. Epistel weist Sen. ep. 64, 7 ff. auf: Veneror itaque inventa sapientiae inventoresque: adire tamquam multorum hereditatem iuvat. Mihi ista adquisita, mihi laborata sunt. Sed agamus bonum patrem familiae: faciamus ampliora, quae accepimus. Maior ista hereditas a me ad posteros transeat. Multum adhuc restat operis multumque restabit, nec ulli nato post mille saecula praecludetur occasio aliquid adhuc adiciendi. Sed etiam si omnia a veteribus inventa sunt, hoc semper novum erit, usus et inventorum ab aliis scientia ac dispositio . . . Animi remedia inventa sunt ab antiquis: quomodo autem admoveantur aut quando, nostri operis est quaerere. Multum egerunt, qui ante nos fuerunt, sed non peregerunt. Suspiciendi tamen sunt et ritu deorum colendi. Quidni ego magnorum virorum et imagines habeam incitamenta animi et natales celebrem? Quidni ego illos honoris causa semper appellem? Quam venerationem praeceptoribus meis debeo, eandem illis praeceptoribus generis humani, a quibus tanti boni initia fluxerunt.

Ob diese Ausführungen dem Poseidonios gehören, läßt sich nicht sicher feststellen; der letzte Satz aber bewegt sich durchaus im Gedankengang jener 90. Epistel des Seneca und zwar der Ausführungen des Poseidonios. Im übrigen behalten natürlich alle Einschränkungen, die Seneca Poseidonios gegenüber dort macht, wohl auch hier ihre Gültigkeit. Wenn nun Seneca — und damit kommen wir über das bisher behandelte Thema etwas hinaus — vermutlich im Anschluß an Poseidonios empfiehlt sich ein Beispiel zu nehmen an den großen alten Philosophen und ihr hinterlassenes Erbe zu bereichern,[2]) so läßt sich auch das in der protreptischen Litteratur belegen. Ähnlich schreibt nämlich Jamblich im Protr. XIV S. 72 Pist.: Δεῖ δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ βίου τῶν κορυφαίων ἐν φιλοσοφίᾳ ἀνδρῶν ἑπομένως ταῖς Πυθαγόρου ὑποθήκαις ποιήσασθαι τὴν προτροπήν.

[1]) Vgl. Zeller III 1[3] S. 578. — Hinter 'colorantur' (§ 33) ist vielleicht eher ein Fragezeichen als ein Punkt zu setzen. Der Sinn bleibt der gleiche, aber die Wortstellung 'excidit porro vobis' spricht sehr für eine Frage. — Was im § 36 ff. über das goldene Zeitalter ausgeführt wird, ist zweifellos zum Teil Poseidonisch, jedoch stark von Senecas eigenen Gedanken durchsetzt.

[2]) Vgl. auch Sen. ep. 104, 16; 104, 21—22.

Mit der Anschauung des Poseidonios von der Philosophie, wie wir sie aus der 90. Epistel Senecas kennen gelernt haben, zeigen gewisse Stellen von Ciceros Tusculanen starke Ähnlichkeit, wie schon Bake gesehen hat,[1]) und einzelne Partien der Astronomica des Manilius.[2])

Sen. ep. 90.[3])	Cic. Tusc. V 2, 5.	Man. I.
1. Quis dubitare . . potest, quin . . . munus sit . . . philosophiae, quod bene vivimus? . . . nisi ipsam philosophiam di tribuissent.	O vitae philosophia dux . . . . vita hominum sine te . . . . Tusc. I 26, 64. Philosophia vero, omnium mater artium, quid est aliud nisi, ut Plato, donum,[4]) ut ego, inventum deorum?	66: Nam rudis ante illos . . . vita. 40: Et natura dedit vires seque ipsa reclusit. 49: numinis accendit castam praesentia mentem inque deum deus ipse tulit.
3. Haec docuit colere divina, humana diligere. . . . . inter homines consortium. 5. Illo ergo saeculo, quod aureum perhibent, penes sapientes fuisse regnum Posidonius iudicat.	V, 2, 5: . . . tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti . . . tu magistra morum et disciplinae fuisti. I, 25, 62: . . . dissipatos homines congregavit et ad societatem vitae convocavit. I, 26, 64: . . . ad illorum cultum, deinde ad ius hominum . . .	41: regalis animos primum dignata movere proxima tangentis rerum fastigia caelo, qui domuere feras gentes. 84: in commune bonum commentum laeta dederunt. 46: Tum qui templa sacris coluerunt omne per aevum delectique sacerdotes.
6. Sed . . . . opus esse legibus coepit, quas et ipsas inter initia tulere sapientes.	V 2, 5: tu inventrix legum.	73: Necdum etiam doctas sollertia fecerat artes.
7. artes quidem a philosophia inventas . . . illa . . . sparsos . . . . docuit tecta moliri.	tu urbis peperisti, tu primo domiciliis deinde coniugiis, tum litterarum et vocum communione[5]) iunxisti.	95: Omnia conando docilis sollertia vicit.

[1]) S. 36. Vgl. Peter Corssen, De Posidonio Rhodio. Bonn. Diss. 1878 S. 23; Hartlich S. 286 ff.

[2]) Vgl. Boll S. 218 ff.; Edwin Müller S. 29 ff.

[3]) Es sind nur die markanten Worte zitiert; mit § 1 vgl. § 27: artificem vitae.

[4]) Plat. Tim. 47 B; vgl. Cic. Ac. post. I 2, 7; Cic. fr. inc. 14 Baiter (9 p. 406 Müller); Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 382; Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 490—491.

[5]) Vgl. Vitruv II 1, 1: In eo hominum congressu etc.

Sen. ep. 90.	Cic. Tusc.	Man.
	I 25, 62: qui tecta invenerunt.	IV, 902: variasque educitur[3]) artes hic partus, qui cuncta regit: secessit in urbes.
15. posse nos vestitos esse sine commercio sericorum.		I, 88: fecit et ignotis itiner commercia terris.
20. textrini quoque artem a sapientibus dixit inventam.	qui vestitum invenerunt.	
	qui primus, quod summae sapientiae Pythagorae[1]) visum est, omnibus rebus imposuit nomina aut qui sonos vocis, qui infiniti videbantur, paucis litterarum notis[2]) terminavit.	85: Tunc et lingua suas accepit barbara leges.
21. Transit deinde ad agricolas nec minus facunde describit proscissum aratro solum.		86: et fera diversis exercita frugibus arva.
		IV, 904: edomuit terram ad fruges.
24. non sapientis inventa sunt . . . navigia.		905: imposuitque viam ponto.
		I, 87: et vagus in caecum penetravit navita pontum.
25. Omnia . . . haec sapiens quidem invenit: sed minora quam ut ipse tractaret, sordidioribus ministris dedit.	I 25, 62: . . . . a quibus mansuefacti et exculti a necessariis artificiis ad elegantiora defluximus.	I 96: nec prius imposuit rebus finemque modumque, quam caelum ascendit ratio cepitque profundam naturam rerum.
26. varios per tubam ac tibiam cantus . . . bello utilia molitur.	I 25, 62: Nam et auribus oblectatio magna parta est inventa et temperata varietate et natura sonorum.	I 89: tum belli pacisque artes commenta vetustas.

[1]) Poseidonios hatte eine ausgesprochene Vorliebe für Pythagoras.

[2]) Georg Ammon erklärt in seinem Kommentar zu den Tusculanen (Gotha 1905) 'litterarum notis' irrig als Notenschrift: Die Musik wird erst im übernächsten Satz behandelt. Gemeint ist wie anderwärts weiter nichts als das Alphabet. Die Stelle ist übrigens auch für die Geschichte der Sprachwissenschaft von Interesse, weil sie beweist, daß sich die Alten des Unterschieds zwischen der unendlichen Anzahl der Laute und der begrenzten der Schriftzeichen bewußt waren. Von dieser Seite ist sie, soviel ich sehe, noch nicht beachtet worden. Vgl. H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft b. d. Gr. u. Röm. S. 555, der als Beleg nur Bekker, Anecdota Graeca II p. 774 bringt. Mit der Tusculanenstelle stimmt übrigens nahezu wörtlich Cic. de rep. III 2, 3 überein.

[3]) Zum Passiv 'educitur' mit dem Akkusativ 'varias artes' vgl. im allgemeinen Max Engelhardt, Passive Verba m. d. Akkusativ u. d. Accusativus Graecus bei den lat. Epikern. Progr. Bromberg 1879.

Sen. ep. 90.	Cic. Tusc.	Man.
28. . . . mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit.	I 26, 64: eademque ab animo tamquam ab oculis caliginem dispulit, ut omnia . . . videremus.	
40. Terra ipsa fertilior erat inlaborata.		I 74: terraque sub rudibus cessabat vasta colonis.
41. odium omne in feras verterant.	I 25, 62: qui praesidia contra feras invenerunt.	
42. libebat intueri signa ex media caeli parte vergentia, rursus ex occulto alia surgentia.	I 25, 62: . . . . qui errantium stellarum cursus . . . notavit . . . . astra suspeximus.	I 13—15: Juvat ire per ipsum aera et inmenso spatiantem vivere caelo signaque et adversos stellarum noscere cursus.
45. nondum texebatur aurum, adhuc nec eruebatur.		I 75: tumque in desertis habitabat montibus aurum.

Diese weitgehende Übereinstimmung der drei Autoren legt die Vermutung einer gemeinsamen Quelle nahe. Zunächst sollen aber die früheren Quellenuntersuchungen kurz berücksichtigt werden.

Über die Quellen der Tusculanen hat in neuerer Zeit Otto Heine[1]) gehandelt und zwar nahm er Panaitios, Chrysipp und Platon als Ciceros Gewährsmänner an, wurde aber von Zeller[2]) widerlegt. Peter Corssen suchte Poseidonios' Einfluß im ersten Buch der Tusculanen nachzuweisen.[3]) Seine Argumente umzustoßen und Philon von Larissa als Quelle wahrscheinlich zu machen unternahm, schwerlich mit Erfolg, Rudolf Hirzel.[4]) Corssens Ansicht wurde wieder aufgenommen, aber eingeschränkt durch Schmekel,[5]) der für das erste Buch der Tusculanen Abhängigkeit von Poseidonios und Krantor konstatierte. In der Praefatio zu seinen 'Stoicorum veterum fragmenta' I p. XX—XXVIII kommt Hans von Arnim zu dem Ergebnis, daß Ciceros Vorlage für das dritte Buch neben anderen besonders Antiochos gewesen sei, für

[1]) De fontibus Tusculanarum disputationum. Progr. Weimar 1863.
[2]) Phil. d. Gr. III 1[4] S. 563 A. 1.
[3]) Diss. 1878; Rhein. Museum 36 (1881) S. 506 ff.
[4]) Unt. III S. 342 ff.
[5]) S. 132 ff.

das vierte Buch eine Epitome der stoischen Lehre von den Affekten. Endlich gelangte neuestens Max Pohlenz zu folgenden Resultaten[1]): Quellen für das erste Buch bes. Poseidonios und Krantor; für das zweite Panaitios; für das dritte Chrysipp und Antiochos; für das vierte Chrysipp. Für das fünfte Buch steht die Untersuchung noch aus.

Über die Quellenfrage der Tusculanen ein endgültiges Urteil abzugeben würde eine eigene Untersuchung beanspruchen.[2]) Indes das ist durch den Vergleich mit Seneca gezeigt, daß die angeführten Abschnitte der Tusculanen auf Poseidonios zurückgehen. Dieser Ansicht sind u. a. auch Hirzel,[3]) Corssen,[4]) Pohlenz.[5])

Was Manilius anlangt, so können wir wohl mit Bestimmtheit sagen, daß bei ihm Poseidonische Einflüsse stark nachwirken.[6]) Da er sein Gedicht ca. 60—70 Jahre nach Poseidonios' Tod schrieb,[7]) so wäre eine Mittelquelle nicht ausgeschlossen. Die Frage, ob direkte oder indirekte Benützung des Poseidonios bei Manilius vorliegt,[8]) kann ich indes nicht entscheiden. Sie ist für die vorliegende Arbeit auch von untergeordneter Bedeutung. Jedenfalls ist durch die Abhandlungen von Diels,[9]) Boll[10]) Malchin,[11]) Edwin Müller[12]) wahrscheinlich gemacht, daß sowohl in den astronomisch-geographischen wie in den philosophischen Partien des Manilius Poseidonios eine Grundlage bildet.

---

[1]) Hermes 41 (1906), S. 321—355; 44 (1909), S. 23—40; de Ciceronis Tusc. disputationibus, Gött. Univ. Progr. 1909. Zu der letzten Abhandlung (S. 3) sei angemerkt, daß die Disposition des 1. Buches der Tusculanen (a. Annahme der Unsterblichkeit der Seele b. Annahme der Sterblichkeit) sich auch Cic. Hort. 97 findet.

[2]) Vgl. auch Susemihl, Geschichte d. griech. Litt. in d. Alexandrinerzeit II S. 148 A. 220 u. S. 710 ff.

[3]) Unt. III S. 347 ff. u. S. 469.

[4]) Diss. S. 9 u. 23.

[5]) De Cic. Tusc. disp. S. 5 u. 15.

[6]) Vgl. Edwin Müller S. 1.

[7]) Vgl. Breiters Kommentar, Vorwort S. XI; Ernst Bickel, Rhein. Mus. N. F. 65 (1910), p. 233—248.

[8]) An direkte Benützung glaubt Boll S. 218 u. 223; vgl. Berl. Phil. Woch. 1902, Sp. 1549. S. aber neuestens Ernst Bickel, Rhein. Mus. N. F. 65 (1910) p. 247, der an Thrasyllos oder einen anderen Astrologen seiner Zeit als Mittelquelle denkt.

[9]) Rh. Mus. N. F. 34 (1879) S. 487 ff.

[10]) S. 218 ff.; vgl. auch Berl. Phil. Woch. 1902, Sp. 1544—1550.

[11]) De auctoribus quibusdam, qui Posidonii libros meteorologicos adhibuerunt. Rostocker Diss. 1893.

[12]) Diss. 1901.

An den Parallelen zwischen Seneca, Cicero, Manilius mag eines auffallen: es fehlt bisweilen bei einem Autor das entsprechende Glied der Beweisführung. Seneca ist natürlich am vollständigsten, weil ihn sein Thema direkt zu einer Auseinandersetzung mit Poseidonios geführt hat. Anders steht es bei Cicero und Manilius. Sie verwenden die Poseidonischen Gedanken mehr als schmückendes Beiwerk: Manilius bringt sie im Prooemium, Cicero in der Einleitung zum 5. Buch und wer Tusc. I 25, 62—64 genauer zusieht, wird merken, daß bei § 62 der Gedankengang nicht fortschreitet, sondern durch jene Poseidonischen Excerpte aufgehalten wird.

Bake[1]) hat zuerst auf den engen Zusammenhang hingewiesen, der zwischen Sen. ep. 90 und dem Prooemium des 5. Buches der Tusculanen besteht und sich durch die gemeinsame Quelle, Poseidonios, erklärt. Außer den bereits angeführten Stellen verweise ich noch auf die nachstehenden Worte (V 2, 6): De hominum est vita merita — vitae parentem — eos, a quibus vita hominum instructa primis est, fuisse philosophos.

Um über die Quelle des 3. Kapitels des 5. Tusculanenbuches urteilen zu können, stellen wir folgendes gegenüber:

Cic. Hort. 32.

Quando, inquit, philosophi esse coeperunt? Thales, ut opinor, primus. Recens haec quidem aetas. Ubi ergo apud antiquiores latuit amor iste investigandae veritatis?

Sen. ep. 90.

§ 3: huius opus unum est de divinis humanisque verum invenire.

Sext. adv. phys. I 13.[3])

ἐντεῦθεν τὴν φιλοσοφίαν φασὶν ἐπιτήδευσιν εἶναι σοφίας, τὴν δὲ σοφίαν ἐπιστήμην θείων τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων.

Sen. ep. 90, 6: Solon, qui Athenas aequo iure fundavit, inter septem fuit sapientia notos. Lycurgum, si eadem aetas tulisset, sacro illi numero accessisset octavus.

Cic. Tusc. V 3, 7.

Quam rem antiquissimam cum videamus, nomen tamen esse confitemur recens. Nam sapientiam quidem ipsam quis negare potest non modo re esse antiquam, verum etiam nomine?[2]) quae divinarum humanarumque rerum, tum initiorum causarumque cuiusque rei cognitione hoc pulcherrimum nomen apud antiquos adsequebatur. Itaque et illos septem, qui a Graecis σοφοί, sapientes a nostris et habebantur et nominabantur, et multis ante saeculis Lycurgum.....

[1]) S. 36; vgl. auch Hirzel, Unt. III S. 344; F. Dümmler, Akademika S. 244—247.
[2]) Vgl. Hirzel, Unt. II S. 290 A. 2.
[3]) Vgl. Schmekel S. 238.

Daß Seneca und Sextus auf Poseidonios zurückgehen, steht fest. Daraus aber folgt, daß auch für die Tusculanenstelle Poseidonios die Quelle ist. Wenn weiterhin mit der Tusculanenstelle Cic. Hort. 32 frappante Ähnlichkeit zeigt, so stärkt das unsere Vermutung, daß auch hier Poseidonios einigen Einfluß ausgeübt hat. Echt stoisch klingen die an 'Lycurgum' (§ 7) sich anschließenden Worte: cuius temporibus Homerus etiam fuisse ante hanc urbem conditam traditur, et iam heroicis aetatibus Ulixem et Nestorem accepimus et fuisse et habitos esse sapientis. Odysseus galt insbesondere den Stoikern als das Ideal des homo sapiens.[1]) Zu dem Satz: 'Nec vero Atlans sustinere caelum . . . .' vgl. Edwin Müller S. 34.

Es ist darnach und nach den Andeutungen bei Seneca anzunehmen, daß Poseidonios eine Übersicht über das Werden der Philosophie gegeben hat. Nachdem nämlich der Abschnitt über die ältesten Zeiten der Philosophie (V 3, 7), wie eben gezeigt wurde, auf Poseidonios zurückgeht, ist es doch das Nächstliegende die Fortsetzung dazu ebenfalls dahin zu weisen. Daß Cicero als Gewährsmann den Herakleides Pontikos erwähnt, bildet kein Hindernis. Er mag schon von Poseidonios als Quelle bezeichnet gewesen sein, wie dieser ihn auch anderwärts zitiert.[2]) Cicero könnte freilich den Eindruck erwecken, daß er den Herakleides Pontikos selbst gekannt habe. Vgl. darüber Otto Voß, de Heraclidis Pontici vita et scriptis, Rost. Diss. 1896, S. 94, wo die Cicerostellen über Herakleides Pontikos zusammengestellt sind. Allein eigentliche Fragmente aus Herakleides' Schriften sind nur an vier Stellen überliefert: de nat. deor. I 13, 34; de div. I 23, 46; de div. I 57, 130; Tusc. V 3, 8. An der ersten Stelle folgt Cicero offenbar einer epikureischen Quelle, was auch Voß annimmt (S. 32 und 61); also kann daraus auf eine tiefere Kenntnis, die Cicero selbst von Herakleides gehabt hat, nicht geschlossen werden. Die zweite Stelle steht im ersten Buch von de div., das sich stark an Poseidonios' 'περὶ μαντικῆς' anlehnt;[3]) es liegt daher sehr nahe Poseidonios als Vermittler der hier vorgetragenen Erzählung von der

---

[1]) Vgl. Zeller III 1[3] S. 334 ff. u. Hirzel Unt. II S. 285 A. 1. Doch ist aus unserer Stelle mit Hirzel nicht zu schließen, daß Odysseus nur zu den sapientes geringerer Art gehöre.

[2]) Vgl. Bake S. 61; Heracl. Pont. fr. 49, 56, 93 Voß.

[3]) Vgl. Schiche, de fontibus libr. Cic. qui sunt de div. Jen. Diss. 1875; K. Hartfelder, Die Quellen von Cic. 2 Büchern de div. Progr. Freiburg i. Br. 1878.

Mutter des Phalaris anzusehen. An der dritten Stelle wird Poseidonios ausdrücklich als Gewährsmann zitiert. Darum wird es nicht zu gewagt sein für unsere Stelle in den Tusculanen, die in einer als Poseidonisch erkannten Umgebung steht, ebenfalls an Poseidonios als Quelle zu denken.

Große Ähnlichkeit besteht zwischen Cic. Tusc. V 4, 10 und Sen. ep. 90, 6 in der Verherrlichung des Pythagoras als des großen Gesetzgebers in Unteritalien und Sizilien. Das bekundet die weitere Abhängigkeit Ciceros von Poseidonios. Den Zeitraum von der ältesten Philosophie bis Sokrates kennzeichnet Cicero so (V 4, 10): Sed ab antiqua philosophia usque ad Socratem ... numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quove reciderent, studioseque ab iis siderum magnitudines, intervalla, cursus anquirebantur et cuncta caelestia.[1]) Über Sokrates selbst urteilt er: Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo. Daß Sokrates bei Poseidonios in jenem Überblick über die Entwicklung der Philosophie als der Mann hervorgehoben werden mußte, der der Philosophie die neue Bahn wies, bedarf keines Beweises. Doch sei auf den Aristotelischen Protreptikos, wo ein ähnlicher Zusammenhang vorliegt, aufmerksam gemacht, Arist. fr. 53 Rose (aus Cic. Tusc. III 28, 69). Hartlich (S. 267 ff.) scheint die Worte: 'quod paucis annis magna accessio facta esset' richtig auf Sokrates gedeutet zu haben.

Die Berührungen zwischen Manilius und Justinus I 1 sind zu geringfügig, als daß man mit Edwin Müller (S. 28) behaupten könnte, Justin habe Poseidonios benützt. Ebensowenig hat das wohl Diodor II 30 getan, wie Breiter meint (Kommentar S. 3). Bei Justin wie bei Diodor handelt es sich nur um einen mit Manilius gemeinschaftlichen Gedanken und das ist zu wenig, um einen Zusammenhang erschließen zu können.

Ein Vergleich mit Seneca ep. 90, 12 scheint den Einfluß des Poseidonios auch auf Lucret. V 1239—1242 zu lehren:

Quod superest, aes atque aurum ferrumque repertumst
Et simul argenti pondus plumbique potestas,
Ignis ubi ingenti silvas ardore cremarat
Montibus in magnis ....

---

[1]) Vgl. Man. I 34 und 98.

Die Vermutung sprach zuerst Georg Knaack aus.[1]) Carlo Giussani äußert sich in seinem Lukrezkommentar IV, S. 149 zweifelnd dazu und glaubt eher an Abhängigkeit von Epikur, aus dem Poseidonios seinerseits geschöpft habe. Knaacks Annahme ist aber doch wohl ansprechender, weil wir, soviel ich sehe, für den Inhalt jener Lukrezverse sonst kein entsprechendes Zeugnis des Epikur besitzen und weil deutliche Beziehungen des Lucrez zu Poseidonios auch sonst, nämlich im sechsten Buch, nachgewiesen sind.[2])

Mit Senecas Worten (ep. 90, 12) 'incendio silvarum adusta tellus' hat Sudhaus[3]) Vitr. II 1, 1 in Verbindung gebracht: Interea quodam in loco ab tempestatibus et ventis densae crebritatibus arbores agitatae et inter se terentes ramos ignem excitaverunt, et eo flamma vehementi perterriti qui circa eum locum fuerunt sunt fugati. Post ea re quieta propius accedentes cum animadvertissent commoditatem esse magnam corporibus ad ignis teporem, ligna adicientes et ita conservantes alios adducebant et nutu monstrantes ostendebant quas haberent ex eo utilitates. Da Vitruv dies im Zusammenhang einer Schilderung der Kulturentwicklung schreibt, die der des Poseidonios bei Seneca vielfach nahekommt, so verdankt er wohl auch die Stelle über die sich von selbst entzündenden Bäume dem Poseidonios. Der Kern aber, der aus Vitruv für Poseidonios herauszuschälen ist, ist wahrscheinlich der: Die Weisen haben das Feuer erfunden und zwar durch scharfe Beobachtung eines von selbst entstandenen Waldbrandes (vgl. S. 18).

Gelegentliche Nachwirkungen dieser Poseidonischen Ansicht finden sich Aetna 364—366; Lucret. I 897 ff.; V 1096 ff.; VI 150 ff.;[4]) Athen. VI 233e.

Die Poseidonische Schilderung des goldenen Zeitalters, der Verdienste sowie des Werdegangs der Philosophie hat eine weitgehende Wirkung ausgeübt, sie ist geradezu zu einem Gemeinplatz in der Litteratur geworden. Abgesehen von den besprochenen Stellen findet

---

[1]) Hermes 16 (1881), S. 593 A. 2.

[2]) Vgl. Paul Rusch, De Posidonio Lucreti Cari auctore in carmine de rerum natura VI. Diss. Gryph. 1882.

[3]) Aetna S. 157/158; vgl. neuestens auch Wilh. Poppe, Vitruvs Quellen im zweiten Buche 'de architectura'. Kieler Diss. 1909, S. 6—9. Nach ihm ist Varro für Vitruv der Vermittler des Poseidonischen Materials.

[4]) Vgl. Sudhaus, Aetna S. 157.

sie sich Ps.-Arist. de mundo 399b 14—19; Cic. de or. I 8, 33; I 9, 35—36; III 15, 56; III 16, 60; de inv. I 2, 2—3[1]); de legg. I 8, 26; de rep. III 2, 3; pro Sestio 42, 91; in einem von Norden, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 19 (1893) S. 427—428 angeführten Varrofragment; Vitr. II 1, 1—7; Quint. inst. orat. II 16, 9; Philo de op. m.[2]) 144, 148, 150 W.; Verg. Aen. VIII 319 ff.; Ov. fast. IV 805 ff.; Gratt. Cyn. 2—9[3]); Hor. ars poet. 396—399.[4])

Bei einer Vergleichung fällt uns auf, daß die Fortschritte der Kultur nicht überall der Philosophie zugeschrieben werden, sondern bisweilen einer anderen Wissenschaft oder Kunst oder ganz allgemein der menschlichen Vernunft.

So z. B. Cic. de or. I 8, 33 der Redekunst; ebenso Cic. de or. I 9, 35—36: unum quod ab oratoribus civitates et initio constitutas et saepe conservatas esse dixisti ... Bei Cic. de inv.[5]) I 2, 2—3 erscheint die sapientia in Verbindung mit der eloquentia als die erste Meisterin der Menschheit: ac mihi quidem videtur hoc nec tacita nec inops dicendi sapientia perficere potuisse ... Dabei spielt natürlich der Doppelsinn des Wortes λόγος in der griechischen Vorlage mit.[6])

Die ratio schlechthin wird als Erfinderin der Künste gefeiert Cic. de legg. I 8, 26: artes vero innumerabiles repertae sunt docente natura, quam imitata ratio res ad vitam necessarias sollerter consecuta est. Ebenso Gratt. Cyn. 2—9. Ratio ist wohl auch in dem fragmentarisch überlieferten Stück Cic. de rep. III 2, 3 als handelndes Subjekt zu ergänzen.

Was Grattius als Leistungen der ratio rühmt, schreibt Hor. ars poet. 396—399 den Sehern d. h. den priesterlichen Sängern zu.[7])

Die Erklärung für diese Erscheinung ist vermutlich in der großen Verbreitung zu suchen, die Poseidonios wegen seiner an-

---

[1]) Vgl. Zielinski, Cicero im Wandel der Jahrhunderte[2] S. 162 und 395.

[2]) Vgl. Mathilde Apelt S. 124 ff.

[3]) Vgl. hiezu auch Edwin Müller, Philologus 62 (1903) S. 69.

[4]) Vgl. auch Schmekel S. 453, der auch Tacitus unter direktem oder indirektem Einfluß des Poseidonios stehen läßt; Norden, Hermes 40 (1905) S. 505.

[5]) Vgl. Philippson, Jahrb. f. class. Phil. 133 (1886), S. 418—419.

[6]) Vgl. auch Dickerman, de argumentis quibusdam apud Xenophontem, Platonem, Aristotelem obviis e structura hominis et animalium petitis. Hall. Diss. 1909, S. 31.

[7]) Vgl. Kiessling-Heinze zu v. 396.

ziehenden, glänzenden Sprache (vgl. Sen. ep. 90, 20) gefunden hatte. Wo nämlich ein Schriftsteller Veranlassung hatte die ratio zu preisen oder die Wichtigkeit einer Wissenschaft oder Kunst darzulegen, hielt er sich an das reiche Material des Poseidonios, das mühelos dem jeweiligen Zweck angepaßt werden konnte.

Merkwürdige Ähnlichkeit mit Sen. ep. 90 zeigt die Platonische[1]) Epinomis 974 E ff. bei der Behandlung der Frage nach der wahren Weisheit. Bevor der Verfasser der Schrift auf die wahre Weisheit selbst eingeht, werden in drei Gruppen Fertigkeiten und Künste aufgeführt (1. die dem Menschen notwendigen 2. die nachahmenden, das Leben verschönernden 3. die Nutzen und Hilfe bringenden Künste) und von jeder einzelnen ἐπιστήμη wird nachgewiesen, daß sie die wahre Weisheit nicht gewährt. Ausdrücklich wird bei der ersten Gruppe beigefügt, daß auch der Erfinder der betreffenden Kunst nicht zu den Weisen gerechnet werden kann.[2]) Zu beachten sind besonders folgende Stellen: 974 E ὁ δὲ ἐπιστήμων αὐτῶν (sc. τῶν ἀναγκαιοτάτων ἐπιστημῶν) γιγνόμενος, εἰ καὶ κατ' ἀρχὰς ἔδοξέν τις εἶναί ποτε σοφός, οὔκουν νῦν γε οὔτε σοφὸς εἶναι δοξάζεται . . . . 975 B ἡ δ' οὖν ἀλφίτων τε καὶ ἀλεύρων ποίησις ἅμα καὶ τροφὴ καλὴ μὲν καὶ ἀγαθή, σοφὸν δὲ ἄνδρα τελέως οὐκ ἐθελήσει ποτὲ ἀπεργάσασθαι . . . σχεδὸν δ' οὐδὲ χώρας συμπάσης γεωργία . . . καὶ μὴν οὐδ' ἡ τῶν οἰκήσεών γε συνυφὴ καὶ σύμπασα οἰκοδομία καὶ σκευῶν πάντων ἀπεργαστική, 975 C χαλκεία τε καὶ ἡ τῶν τεκτονικῶν καὶ πλαστικῶν καὶ πλεκτικῶν καὶ ἔτι συμπάντων ὀργάνων παρασκευή . . . 975 D τό γε μετὰ τοῦτο παιδιά τις ἂν λείποιτο, μιμητικὴ μὲν τὸ πλεῖστον, ἀλλ' οὐδαμῇ σπουδαία. — Πολλοῖς μὲν γὰρ ὀργάνοις μιμοῦνται, πολλοῖς δ' αὐτῶν τῶν σωμάτων οὐ πάντως εὐσχήμοσι μιμήμασιν . . . 975 E ἡ μὲν μεγίστη τε καὶ εἰς πλεῖστα πολεμικὴ κληθεῖσα . . . Für all das bietet Senecas Polemik gegen Poseidonios so genau entsprechende Parallelen, daß sich der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen Seneca und dem Verfasser der Epinomis unwillkürlich aufdrängt. Wenn nun aber der Autor der Epinomis in diesen Dingen der Vorgänger Senecas gewesen ist, so erhebt sich andererseits die Frage, wer denn im 4. Jahrhundert oder noch früher die in der Epinomis bekämpfte, der Poseidonischen sehr verwandte Auffassung

[1]) Die Verfasserfrage zuletzt behandelt von Hermann Reuther, De Epinomide Platonica. Leipz. Diss. 1907, der die Echtheit verteidigt.

[2]) Vgl. auch Reuther a. a. O. S. 30—32.

vertreten hat. Ferdinand Dümmler, Akademika S. 244 läßt Poseidonios an Antisthenes und Herakleides anknüpfen; das bezieht sich natürlich nur auf Einzelheiten. Denn die Theorie des Poseidonios über die Erfindungen im ganzen ist mit den kynischen Anschauungen durchaus unvereinbar; holt sich doch Seneca zur Widerlegung des Gegners gerade bei einem Kyniker, Diogenes, seine Waffen (ep. 90, 14). Auch für stärkere Abhängigkeit von Herakleides ergeben sich keine Anhaltspunkte. Wenn Norden[1]) von einem Kompromiß spricht, den Poseidonios zwischen dem Standpunkt des Volkes und dem der zu Epikur und den Sophisten hinneigenden Gebildeten eintreten ließ, so gibt vielleicht der Gedanke auch für die Epinomis den richtigen Fingerzeig. Darnach wäre zu vermuten, daß sich die Polemik ihres Verfassers gegen die Sophistik richtet, die 'mit dem populären Märchen vom goldenen Zeitalter konsequent gebrochen hatte'.[2]) Ihrerseits aber mag die Sophistik von einem älteren Philosophen nicht unbeeinflußt geblieben sein, ich meine Demokrit, in dessen Fragmenten sich Spuren jener Anschauung finden.[3]) Endlich ist zu bemerken, daß Poseidonios mit seiner Darstellung des goldenen Zeitalters nicht nur zwischen der epikureisch-sophistischen und der Volksansicht eine Brücke geschlagen, sondern hier wie in anderen Beziehungen auch eine Vermittlung zwischen der altstoischen und peripatetischen Doktrin gefunden hat. Denn 'die Grundanschauung' in diesen Fragen 'verdankt Epikur den Peripatetikern'.[4])

4. Ist die Philosophie von Wert, auch wenn sie keinen praktischen Nutzen bringt?

Belege: Arist. protr. 52 und 58; Cic. Hort. 50; Jambl. protr. VII p. 41, 7 ff., p. 43, 20 ff., XI; Procl. in Eucl. p. 25 Friedlein (nach Arist. Protr., s. Hartlich S. 259); vgl. Asclepius in Aristot. metaph. ed. Hayduck. Comm. in Arist. Graeca VI, 2 S. 114, 26—27; Plut. mor. 544 E.

Die Philosophie ist an und für sich erstrebenswert. Gerade die reine wissenschaftliche Forschung und innere Selbstvervollkommnung ohne jede Nebenabsicht auf andere Dinge betrieben, bildet sogar den

---

[1]) Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 19 (1893), S. 426—427.

[2]) Vgl. Frgm. 1 des Kritias bei Nauck[2] p. 771, besonders aber Plat. Protag. 322 A und Isocr. III (= XII Drerup), 5—6 (auf sophistischer Grundlage).

[3]) Vgl. Zeller I 2[5] S. 924.

[4]) Norden, Jahrb. f. class. Philol. Suppl. 19 (1893) S. 414.

höchsten Lebenszweck und in ihr liegt das ausschlaggebende Moment für das wahre Glück des Menschen. Gewährt doch die Philosophie die reinste und edelste Freude und sie bereitet dem, der sich ihr widmet, durchaus nicht so große Schwierigkeiten, als man sich vielleicht vorzustellen geneigt ist; im Gegenteil, sie läßt bei ihren Jüngern schon nach kurzer Zeit schöne Erfolge zeitigen.

Derartigen Gedanken begegnen wir nun auch bei Poseidonios. In jenem 90. Brief des Seneca heißt es gleich Eingangs im Anschluß an Poseidonios, daß es ein Geschenk der unsterblichen Götter sei, wenn wir lebten; wenn wir aber gut lebten, ein solches der Philosophie und daß wir der Philosophie insoweit mehr verdankten als den Göttern, insoferne ein gutes Leben eine größere Wohltat sei als das Leben schlechthin. Damit wird die Philosophie als das schon um seiner selbst willen ohne alle weiteren Rücksichten zu suchende Ideal hingestellt. Der beschränkende Zusatz: 'Das würde für sicher gelten, wenn nicht die Philosophie selbst eine Gabe der Götter wäre' kann daran kaum etwas ändern.

In einem nach Usener[1]) auf Poseidonios zurückgehenden Abschnitt der Tusculanen (V 25, 72) wird neben dem Nutzen, den sie bringt, ausdrücklich das Gefühl der Freude genannt, das aus der Beschäftigung mit der Philosophie entspringt: Ex qua (sc. disserendi ratione et scientia) cum summa utilitas existit ad res ponderandas, tum maxume ingenua delectatio et digna sapientia. Ebendort heißt es § 69: Quo tandem igitur gaudio adfici necesse est sapientis animum ..... und § 70: ex quo (sc. cognoscendo) insatiabili gaudio compleatur.

5. Ist nicht zwischen Leben und Lehre der Philosophen ein großer Gegensatz?

Belege: Cic. Hort. 41,[2]) 44, 93. Sen. exh. 18.

Die Philosophen geben gar vielfach zwar schöne Vorschriften, wie man das Leben einrichten soll, kehren sich aber selbst in keiner Weise daran, so daß die Pfeile, die sie so bereitwillig gegen die Fehler ihrer Mitmenschen entsenden, auf sie selbst zurückfliegen müßten.

---

[1]) Epicurea S. LVII; vgl. Hartlich S. 290 u. 299.

[2]) Plasberg S. 45 erklärt Frgm. 41 anders. Vgl. auch Diels, Archiv f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 487.

Aus Poseidonios läßt sich dieser Topos, soweit mir das bisher zu Tage geförderte Material bekannt ist, nicht belegen. Aber es ist vielleicht möglich ihn wenigstens in der mittleren Stoa überhaupt nachzuweisen. Wir vergleichen:

Sen. exh. 18 Haase. (aus Lact. III 15, 11)	Cic. Tusc. II 4, 11—12.
Item Seneca in exhortationibus: Plerique, inquit, philosophorum tales sunt, diserti in convicium suum. Quos si audias in avaritiam, in libidinem, in ambitionem perorantes, indicium professos putes: adeo redundant ad ipsos maledicta in publicum missa . . . Quosdam vero nec pudor vitiorum tenet, sed patrocinia turpitudini suae fingunt, ut etiam honeste peccare videantur.	Sed haec eadem (sc. praecepta) num censes apud eos ipsos valere nisi admodum paucos . . .? Quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui . .? qui disciplinam suam (i. e. philosophiam) non ostentationem scientiae, sed legem vitae putet? . . . Videre licet . . . alios pecuniae cupidos, gloriae non nullos, multos libidinum servos, ut cum eorum vita mirabiliter pugnet oratio . . . Ut enim . . ., sic philosophus in vitae ratione peccans hoc turpior est, quod in officio, cuius magister esse vult, labitur artemque vitae professus delinquit in vita. II 5, 12. Quod est enim maius argumentum nihil eam prodesse quam quosdam perfectos philosophos turpiter vivere?

Beide Autoren wollen den Widerspruch zwischen Theorie und Praxis beleuchten, der sich bei manchen Philosophen geltend macht. Dabei zeigen sich nun nicht nur in einzelnen Wendungen gewisse Anklänge, sondern es läßt sich neben dem Hauptgedanken auch noch eine weitere sachliche Übereinstimmung erkennen: Seneca und Cicero führen nämlich im gleichen Zusammenhang dieselben drei Laster an, Habsucht, Ruhmsucht und Wollust. Stark fällt auch ins Gewicht, daß Lactanz am Anfang des das 18. Senecafragment enthaltenden 15. Kapitels seiner Institutionen Cicero als Quelle nennt für Sen. fr. 17, wo die Philosophie als ratio und lex vivendi bezeichnet wird. Die gleiche Ehre wird ihr nämlich gerade auch Tusc. II 4, 11 zu Teil. Wenn überdies Lactanz im gleichen Kapitel (15,9) die Tusculanenstelle selbst wörtlich zitiert, so wird man die Abhängigkeit Senecas von Cicero a. a. O. für ziemlich sicher ansehen dürfen.

Wie steht es nun mit Cicero seinerseits? Ist er selbständig oder abhängig? Wie bereits bemerkt wurde, nimmt Pohlenz als Quelle für das zweite Tusculanenbuch Panaitios an (Hermes 44 [1909] S. 23 ff.),

sagt aber ausdrücklich am Anfang seiner Abhandlung: 'Das Vorwort, das Cicero seinem Buche in den §§ 1—9 vorausschickt, hat mit dem Thema nichts zu tun, ebenso wenig der Eingang des Dialoges, und erst in § 14 wird die These aufgestellt' . . . . Im übrigen schweigt Pohlenz über unsere Stelle. Es kann aber doch soviel festgestellt werden, daß sie stoischen Charakter trägt. Das verraten Wendungen wie: Philosophia medetur animis — multo magis ratio adiuvat — ut ratio postulat — qui disciplinam suam. legem vitae putet. Darnach würden wir die Eingangsworte des Dialogs am liebsten dorthin weisen, wo auch der Hauptteil geholt ist, in eine Schrift des Panaitios. Bei dem lockeren Zusammenhang muß das freilich durchaus Hypothese bleiben und es ist gar nicht ausgeschlossen, daß für das einleitende Gespräch Poseidonios in Frage käme, der von P. H. Poppelreuter als Quelle für das zweite Buch überhaupt in Vorschlag gebracht wurde.[1]) Zum Gedanken vgl. noch Sen. ep. 20, 2; 108, 36—37.

B. Positiv-hintreibende Gründe.

1. Die Philosophie als einziger Weg zum Glück im Leben: Vergleich mit anderen Gütern.

Belege: Plat. Euthyd. 278 E—282 D; 288 D—292 E. Ps.-Plat. Clit. 407 B. Arist. protr. 55, 56, 57, 59. Chrysipp. bei Arnim. Stoic. vet. fr. III Nr. 69 S. 17. Cic. Hort. 36, 37 (vgl. Plasberg S. 62). 73, 74, 76, 80, 81, 87. Sen. exh. 17. Gal. protr. I p. 2, 4 Kaibel; II—VIII; IX p. 12, 17 ff. Jambl. protr. V p. 28,5 ff., 36,9 ff. Them. or. 307 a, 308 d—309 a. Cf. Plut. de lib. educ. VIII 5 D. Epict. diss. II 26, 4; III 22—23. Them. XXXIV 2. August. contra Acad. I 5. Boeth. cons. phil. II 5; II 7; III 3—8 (nach protreptischen Quellen).

Den Menschen glücklich zu machen, bezeichnet Seneca im § 27 des 90. Briefes als allgemeines Ziel der Philosophie: ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit. Bei dem allgemeinen Charakter, den diese Worte tragen, könnte an anderer Stelle nicht vom Einfluß des Poseidonios gesprochen werden, aber hier, in einer so stark Poseidonisch gefärbten Umgebung, ist mit seiner Möglichkeit gleichwohl zu rechnen. Der Satz würde gut in einen die Notwendigkeit der

[1]) Quae ratio intercedat inter Posidonii περὶ καθῶν πραγματείας et Tusculanas disputationes Ciceronis. Bonner Diss. 1883, S. 40.

Philosophie erhärtenden Schluß passen, der in den Protreptikoi immer wiederkehrt und etwa so lautet: Beati certe omnes esse volumus; philosophia beatos nos facere vult et potest; ergo philosophandum est. Jenes 'nullum bonum nisi quod honestum', das wir im gleichen Briefe Senecas (§ 35) lesen, ist allen Stoikern gemein, wird uns aber speziell von Poseidonios bezeugt durch Cic. Tusc. II 25, 61.

Plato läßt den Sokrates im Euthydem 282 D an Kleinias die Frage richten: Νῦν οὖν ἐπειδή σοι καὶ διδακτὸν δοκεῖ (sc. σοφία) καὶ μόνον τῶν ὄντων εὐδαίμονα καὶ εὐτυχῆ ποιεῖν τὸν ἄνθρωπον, ἄλλο τι ἢ φαίης ἂν ἀναγκαῖον εἶναι φιλοσοφεῖν καὶ αὐτὸς ἐν νῷ ἔχεις αὐτὸ ποιεῖν; Die Antwort lautet: Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, ὦ Σώκρατες. ὡς οἷόν τε μάλιστα. Daraus lassen sich die beiden Hauptgedanken des Platonischen Protreptikos entnehmen:

1. Negativ: Wie gelangt der Mensch nicht zum Glück?
2. Positiv: Was macht den Menschen glücklich?

Punkt 1 verlangt eine Auseinandersetzung über den Begriff Gut, über die Arten der Güter und vielleicht auch über das Gegenteil der Güter, die Übel; Punkt 2 eine solche über das höchste Gut. Ähnliche Untersuchungen bieten nun nicht nur der Euthydem und der Ciceronische Hortensius,[1]) sondern auch ein Fragment der Protreptikoi des Chrysippos (Arnim III Nr. 69): τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον[2]) ὃν αὐτὸς εἰσάγει καὶ δοκιμάζει συμφωνότατον εἶναί φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἅπτεσθαι προλήψεων. Ταὐτὶ γὰρ ἐν τῷ τρίτῳ τῶν προτρεπτικῶν εἴρηκεν. Der λόγος περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν ist also ein Gemeinplatz in den Protreptikoi.

Was Poseidonios vom Reichtum und von äußeren Gütern gehalten hat, lehrt Seneca ep. 87, 31: Posidonius, ut ego existimo, melius, qui ait divitias esse causam malorum, non quia ipsae faciunt aliquid, sed quia facturos inritant. Alia est enim causa efficiens, quae protinus necesse est noceat, alia praecedens. Hanc praecedentem causam divitiae habent. Solche verderbliche Wirkungen des Reichtums werden nun im einzelnen angegeben. Noch schärfer, äußert sich Poseidonios im § 35, wo er dem Reichtum und den äußeren Gütern überhaupt den Charakter eines Gutes abspricht. Und diese Kritik steigert sich in

[1]) Vgl. Plasberg S. 56 ff.

[2]) Vgl. auch Stob. Anth. II S. 40, 20 ff. Wachsmuth.

dem darauf folgenden Satz zu einem vollständigen Verdammungsurteil: Die Zufallsgüter, die der Seele weder Größe noch Vertrauen oder Sicherheit verleihen, sondern im Gegenteil Überhebung, Aufgeblasenheit, Anmaßung hervorzurufen geeignet sind, werden geradezu als Übel (mala) bezeichnet.

Die Definition des höchsten Gutes gibt Poseidonios nach Clem. Alex. Strom. II 21 p. 183, 10—12 Stählin so: ἐπὶ πᾶσί τε ὁ Ποσειδώνιος (sc. τὸ τέλος εἶναι ἔφη) τὸ ζῆν θεωροῦντα τὴν τῶν ὅλων ἀλήθειαν καὶ τάξιν καὶ συγκατασκευάζοντα αὐτὸν κατὰ τὸ δυνατόν, κατὰ μηδὲν ἀγόμενον ὑπὸ τοῦ ἀλόγου μέρους τῆς ψυχῆς. Das höchste Gut oder die Tugend besteht also in rein theoretisch-wissenschaftlicher Beschäftigung, verbunden mit einem entsprechenden sittlichen Handeln.

Aus Seneca ep. 87, 35 und Cic. Tusc. II 25, 61 ist zu folgern, daß Poseidonios die Autarkie der Tugend gelehrt hat. Damit steht freilich Diog. Laert. VII 1, 128 und VII 1, 103 im schroffsten Widerspruch. Diog. Laert. VII 1, 128: ὁ μέντοι Παναίτιος καὶ Ποσειδώνιος οὐκ αὐτάρκη λέγουσι τὴν ἀρετήν, ἀλλὰ χρείαν εἶναί φασι καὶ ὑγιείας καὶ χορηγίας καὶ ἰσχύος. Diog. Laert. VII 1, 103: ἔτι τέ φασιν, ᾧ ἐστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι, τοῦτ' οὐκ ἔστιν ἀγαθόν· πλούτῳ δὲ καὶ ὑγιείᾳ ἔστιν εὖ καὶ κακῶς χρῆσθαι· οὐκ ἄρ' ἀγαθὸν πλοῦτος καὶ ὑγίεια· Ποσειδώνιος μέντοι καὶ ταῦτά φησι τῶν ἀγαθῶν εἶναι.

Hirzel hat den Widerspruch in eingehender Untersuchung durch die von der älteren Stoa abweichende Terminologie des Panaitios und Poseidonios erklärt.[1]) Zu einem richtigen Verständnis der Lehre von der Autarkie, wie sie Poseidonios und die Stoiker überhaupt vertraten, verhilft Sen. ep. 9, 13—14: Se contentus est sapiens. Hoc, mi Lucili, plerique perperam interpretantur: sapientem undique submovent et intra cutem suam cogunt. Distinguendum autem est, quid et quatenus vox ista promittat; se contentus est sapiens ad beate vivendum, non ad vivendum.[2]) Ad hoc enim multis illi rebus opus est, ad illud tantum animo sano et erecto et despiciente fortunam. Volo tibi Crysippi quoque distinctionem indicare. Ait sapientem nulla re egere, et tamen multis illi rebus opus esse. 'Contra stulto nulla re opus est, nulla enim re uti scit, sed omnibus eget.' Sapienti et manibus et oculis

---

[1]) Unt. II S. 261 ff.

[2]) Vgl. die ähnliche Distinktion Sen. ep. 90, 1 'quod vivimus' und 'quod bene vivimus'.

et multis ad cotidianum usum necessariis opus est, eget nulla re. Egere enim necessitatis est, nihil necesse sapienti est.

Usener hat die Vermutung ausgesprochen, daß das Proömium zum 4. Buch des Manilius (v. 1—11) vom Poseidonischen Protreptikos abhängig ist:[1])

Quid tam sollicitis vitam consumimus annis
torquemurque metu caecaque cupidine rerum
aeternisque senes curis, dum quaerimus aevum,
perdimus et nullo votorum fine beati
5 victuros agimus semper nec vivimus umquam?
Pauperiorque bonis quisque est, quo plura requirit,
nec quod habet numerat, tantum quod non habet optat.
Cumque sui parvos usus natura reposcat,
materiam struimus magnae per vota ruinae
10 luxuriamque lucris emimus luxuque rapinas,
et summum census pretium est effundere censum.

Der Zusammenhang, in dem solche Gedanken bei Poseidonios vorkamen, kann nach den bisherigen Darlegungen mit Wahrscheinlichkeit erschlossen werden. Es handelte sich um alle äußeren Güter. Usener stellte seine Hypothese sicher nur mit Rücksicht auf die auch sonst vielfach zu beobachtende Abhängigkeit des Manilius von Poseidonios auf; denn für sich genommen kann das Proömium kaum etwas spezifisch Poseidonisches aufweisen. Usener zufolge liegen bei Manilius Epikureische Gedanken vor, die Poseidonios übernommen hat. Die Übereinstimmung zwischen Epic. fr. 471 und Man. IV 7, desgleichen zwischen Epic. fr. 494 und Man. IV 5 ist offenbar, während Epic. fr. 496 und Man. IV 3 kaum zusammengehören, da es sich bei Epikur um den Selbstmord handelt, von dem bei Manilius gar nicht die Rede ist.

Poseidonios ist in seinen Ausführungen über die Art und Weise, wie der Mensch glücklich wird, wahrscheinlich auch der Frage näher getreten, ob das Glück durch das sinnliche Vergnügen bewirkt werden kann. Über Poseidonios' Ansicht von der sinnlichen Lust vermag Senecas 92. Brief Aufschluß zu geben (§ 6 ff.): Alterum illud, voluptas, bonum pecoris est. Adicimus rationali inrationale, honesto inhonestum. Ad hanc vitam facit titillatio corporis: quid ergo dubi-

[1]) Epicurea praef. p. LVII ff.

tatis dicere bene esse homini, si palato bene est? .... Excedat ex hoc animalium numero pulcherrimo ac dis secundo: multis adgregetur animal pabulo laetum.[1]) Inrationalis pars animi duas habet partes, alteram animosam, ambitiosam, impotentem, positam in adfectionibus, alteram humilem, languidam, voluptatibus deditam: illam effrenatam, meliorem tamen, certe fortiorem ac digniorem viro reliquerunt, hanc necessariam beatae vitae putaverunt, [in] enervem et abiectam .... Prima ars hominis est ipsa virtus: huic committitur inutilis caro et fluida, receptandis tantum cibis habilis, ut ait Posidonius. Hier liegen Poseidonische Gedanken auf Platonischer Grundlage vor. Das beweist die Anführung seines Namens im letzten Satz. Aber auch die platonisierende Stelle: 'inrationalis pars animi duas habet partes ....' entspricht genau der Poseidonischen Psychologie bei Galen[2]): τὰ δὲ ἄλλα ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν. Auf den Ausdruck partes bei Seneca darf wohl kein allzu großes Gewicht gelegt werden; streng genommen würde man facultates entsprechend dem griechischen δυνάμεις erwarten.

Im Anschluß an diese Erörterungen über die Lust pflegen auch Ruhm, Ehrenstellen, hohe Geburt, Körperkraft, Schönheit und dergleichen Dinge in den Protreptikoi behandelt zu werden, wie die nachstehenden Parallelstellen protreptischer Schriften veranschaulichen können:

Jambl. protr.	Cic. Hort.	Gal. protr.[4])	Boeth. cons. phil.
p. 47 Pist. (Arist. protr. fr. 59 Rose): Ἰσχύς τε γὰρ καὶ μέγεθος καὶ κάλ-	87. ne in continentibus quidem terris vestrum nomen dilatari potest.[3])	VII p. 7 K. Τοιοῦτοι δέ τινές εἰσι καὶ οἱ τὴν εὐγένειαν προβαλλόμενοι . . .	III 2. robur enim magnitudoque videtur praestare valentiam pulchri-

[1]) Vgl. Sen. ep. 123, 16.

[2]) De plac. Hipp. et Plat. p. 457 Müller; vgl. Susemihl a. a. O. S. 132 A. 168; Schmekel S. 257 ff.; Bonhöffer, Epictet und die Stoa S. 78. — Die Zweiteilung der Seele Cic. Tusc. II 21, 47 könnte an und für sich betrachtet ebenso gut Poseidonios gehören wie Panaitios. Denn auch Poseidonios' Psychologie ist im Grunde genommen dualistisch; die Zweiteilung der irrationalen Seelenkraft ist erst etwas Sekundäres innerhalb des einen Hauptteils. Anders Pohlenz, Hermes 44 (1909) S. 35.

[3]) Vgl. auch Cic. de rep. I 17, 26.

[4]) Vgl. Rainfurt S. 20 ff. und S. 52.

Jambl. protr.

λος γέλως ἐστὶ καὶ οὐδενὸς ἄξια, κάλλος τε παρὰ τὸ μηδὲν ὁρᾶν ἀκριβὲς δοκεῖ εἶναι τοιοῦτον. Εἰ γάρ τις ἐδύνατο βλέπειν ὀξὺ καθάπερ τὸν Λυγκέα φασίν, ὃς διὰ τῶν τοίχων ἑώρα καὶ τῶν δένδρων, πότ' ἂν ἔδοξεν εἶναί τινα τὴν ὄψιν ἀνεκτόν, ὁρῶν ἐξ οἵων συνέστηκε κακῶν; Τιμαὶ δὲ καὶ δόξαι τὰ ζηλούμενα μᾶλλον τῶν λοιπῶν ἀδιηγήτου γέμει φλυαρίας.

p. 28 Pist.: εἰ δὴ τοῦτο οὕτως ἔχει, οὐδὲν τῶν δεόντων πράττουσιν ὅσοι ... τοῦ μὲν ζῆν καὶ ὑγιαίνειν φροντίζουσι τῷ σώματι, τοῦ δὲ ὀρθῶς χρῆσθαι τῇ ζωῇ καὶ τῇ ὑγείᾳ ἀμελοῦσι, ...

p. 90 ff. Pist.: Καὶ ἕπεται ... πρὶν παῖδάς τε καὶ τοὺς ἔπειτα εἰς ὀνείδη καταστῆσαι, καὶ πρὶν τοὺς πατέρας τε καὶ πᾶν τὸ πρόσθεν γένος αἰσχῦναι ... οὔτε γὰρ πλοῦτος κάλλος φέρει τῷ κεκτημένῳ μετὰ ἀνανδρίας(...),

Cic. Hort.

76. Fingamus aliquem talem, qualem Tullius fuisse dicit Oratam ..., cui neque ad voluptatem quidquam defuit neque ad gratiam neque ad bonam integramque valetudinem.

79. Vixit ad summam senectutem optuma valetudine.

Greg. Thaum. paneg. ad Orig. VI 76: πολλοὶ δὲ .... ὡς ἐπὶ ἀγαθὸν ἄττουσι καὶ ἐπτόηνται χρήματα καὶ δόξας καὶ τιμὰς τὰς ἀπὸ τῶν πολλῶν καὶ τὴν τοῦ σώματος εὐεξίαν ...

Gal. protr.

καλὸς οὖν,[ἡ]φησὶν ὁ Πλάτων,[1]) θησαυρὸς αἱ τῶν πατέρων ἀρεταί .... 'ἡμεῖς τοι πατέρων μέγ' ἀμείνονες εὐχόμεθ' εἶναι'. Ταύτην γὰρ μόνην ἔχοιμεν ἄν, εἰ δή τίς ἐστιν εὐγενείας χρεία, πρὸς οἰκεῖον παράδειγμα τὸν ζῆλον ἡμῖν γίγνεσθαι· ὡς εἴ γε κατὰ πολὺ τῆς τῶν προγόνων ἀρετῆς ἀπολειπόμεθα, λύπη μὲν ἂν εἴη κἀκείνοις ...

VIII p. 9 K. Τέχνης ⟨γὰρ⟩ ἁπάσης κατ' ἐκεῖνον μάλιστα τὸν χρόνον ἀσκουμένης ... πολλοῖς συνέβη περιβλέπτοις διὰ κάλλος γεγενημένοις ἀμελῆσαι τῆς ἑαυτῶν ψυχῆς ...

Boeth. cons. phil.

tudo atque velocitas celebritatem salubritas voluptatem ...

III 4. Videsne quantum malis dedecus adiciant dignitates?

III 6. Gloria vero quam fallax saepe quam turpis est ... Quod si hoc ipsum propagasse nomen pulchrum videtur, consequens est, ut foedum non extendisse iudicetur. Sed cum .... plures esse gentes necesse sit, ad quas unius fama hominis nequeat pervenire, fit, ut quem tu aestimas esse gloriosum, proxima parte terrarum videatur inglorius ... Quod si quid est in nobilitate bonum, id esse arbitror solum, ut inposita nobilibus necessitudo videatur, ne a maiorum virtute degeneret.

---

[1]) Menex. 247 B.

Jambl. protr.	Gal. protr.	Boeth. cons. phil.
οὔτε σώματος κάλλος καὶ ἰσχὺς δειλῷ . . . καὶ ἐπιφανέστερον ποιεῖ τὸν ἔχοντα . . . ὧν ἕνεκα . . . προθυμίαν πειρᾶσθαι δεῖ ἔχειν, ὅπως μάλιστα μὲν ὑπερβαλεῖταί τις τοὺς πρόσθεν προγόνους εὐκλείᾳ· . . . εἶναι μὲν γαρ τιμὰς γονέων ἐκγόνοις καλὸς θησαυρὸς καὶ μεγαλοπρεπής· . . . τὰ γὰρ ὑπὸ τῶν πολλῶν λεγόμενα ἀγαθὰ οὐκ ὀρθῶς λέγεται.	VIII p. 9 K. ἄμεινον οὖν ἐστιν ἐγνωκότας τὴν μὲν τῶν μειρακίων ὥραν τοῖς ἠρινοῖς ἄνθεσιν ἐοικυῖαν ὀλιγοχρόνιόν τε τὴν τέρψιν ἔχουσαν ἐπαινεῖν. . . . IX p. 12 K. Τίς γὰρ λεόντων ἢ ἐλεφάντων ἀλκιμώτερος, τίς δ' ὠκύτερος λαγωοῦ;	III 8. Numenim elephantos mole tauros robore superare poteritis, num tigres velocitate praeibitis? . . . Formae vero nitor ut rapidus est ut velox et vernalium florum mutabilitate fugacior? Quod si, ut Aristoteles ait, Lyncei oculis homines uterentur, ut eorum visus obstantia penetraret . . .

Interessant ist, daß Galen wie Jamblich den Platonischen Menexenos in dem Kapitel über die εὐγένεια verwenden. Man sieht, wie sehr sich die Protreptikosschreiber in traditionellen Bahnen bewegen. Von den Augen des Lynkeus spricht Aristoteles-Jamblich wie Boethius. Eine Stelle in Senecas Briefen (124, 22 ff.), wo man Einfluß des Poseidonios erwarten darf, hat große Ähnlichkeit mit den eben angeführten protreptischen Ausführungen: Quid, inquam, vires corporis alis et exerces? Pecudibus istas maiores ferisque natura concessit. Quid excolis formam? Cum omnia feceris, a mutis animalibus decore vinceris. Quid capillum ingenti diligentia comis? Cum illum vel effuderis more Parthorum vel Germanorum modo vinxeris vel, ut Scythae solent, sparseris, in quolibet equo densior iactabitur iuba, horrebit in leonum cervice formonsior. Cum te ad velocitatem paraveris, par lepusculo non eris. Vis tu relictis, in quibus vinci te necesse est, dum in aliena niteris, ad bonum reverti tuum? Quod est hoc? Animus scilicet emendatus ac purus, aemulator dei, super humana se extollens, nihil extra se sui ponens. Vgl. auch Sen. ep. 31, 10—11; 41, 7—8; 76, 9—10; 84, 11.

Die äußeren Güter werden also verworfen und der Mensch wird auf sein eigenstes Gut, den animus emendatus ac purus, hingewiesen. Das würde aber noch nicht beweisen, daß Seneca hier von Poseidonios inspiriert ist. Betrachten wir, was in dem Brief vorausgeht (§ 13 ff.): 'Dixisti', inquit, 'aliquod bonum esse arboris, aliquod herbae: potest ergo aliquod esse et infantis.' Verum bonum nec in arboribus nec in mutis animalibus: hoc, quod in illis bonum est, precario bonum dicitur. 'Quod est?' inquis. Hoc, quod secundum cuiusque naturam est. Bonum quidem cadere in mutum animal nullo modo potest: felicioris meliorisque naturae est. Nisi ubi rationi locus est, bonum non est. Quattuor hae naturae sunt, arboris, animalis, hominis, dei: haec duo, quae rationalia sunt, eandem naturam habent,[1]) illo diversa sunt, quod alterum immortale, alterum mortale est. Damit vgl. Gal. de plac. Hipp. et Plat. p. 457 M.: Ὅσα μὲν οὖν τῶν ζῴων δυσκίνητά τέ ἐστι καὶ προσπεφυκότα δίκην φυτῶν πέτραις ἤ τισιν ἑτέροις τοιούτοις, ἐπιθυμίᾳ μόνῃ διοικεῖσθαι λέγει αὐτά, τὰ δὲ ἄλλα ἄλογα σύμπαντα ταῖς δυνάμεσιν ἀμφοτέραις χρῆσθαι, τῇ τε ἐπιθυμητικῇ καὶ τῇ θυμοειδεῖ, τὸν ἄνθρωπον δὲ μόνον ταῖς τρισί, προσειληφέναι γὰρ καὶ τὴν λογιστικὴν ἀρχήν. Ταῦτά τε οὖν ὀρθῶς εἴρηται τῷ Ποσειδωνίῳ καὶ ἄλλα πάμπολλα καθ' ὅλην τὴν περὶ παθῶν πραγματείαν.[2]) Der Zusammenhang ist bei Galen und Seneca nicht derselbe, aber in einem Punkt stimmen die beiden Autoren überein: es wird ein Unterschied gemacht zwischen einer ganz niederen Lebensstufe, vertreten durch die Pflanzen (das ist bei Galen zwischen den Zeilen zu lesen), einer höheren, vertreten durch die Tiere und einer höchsten, vertreten durch die vernünftigen Wesen. Somit basieren beide Autoren auf der gleichen Lehre. Es liegt also die Vermutung nahe, daß Seneca Poseidonios folgt.

Zur Illustration der Darstellung über den Wert der Güter diente Poseidonios jene Geschichte von Aristipps Schiffbruch, die uns bei Vitruv VI 131 und Gal. protr. V p. 5 Kaibel überliefert ist und von Rainfurt als Poseidonisch erkannt wurde (a. a. O. S. 19 u. 55).

Über die Vorgeschichte des besprochenen Topos, der Schnelligkeit, Stärke und andere Eigenschaften von Tier und Mensch gegen-

---

[1]) Vgl. auch § 27 des von Poseidonios abhängigen 92. Briefes: Ratio vero dis hominibusque communis est: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.

[2]) Vgl. Schmekel S. 257; M. Pohlenz, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 24 (1898) S. 568.

überstellt, hat neuestens Sh. O. Dickerman eine gehaltvolle, eingehende Untersuchung geschrieben.[1]) Er gelangt zu dem Ergebnis, daß wahrscheinlich Protagoras als erster diesen Gedanken Ausdruck verliehen habe und daß ihm die Ausführungen Platos (Protag. 321 C) und des Aristoteles (de part. an. IV 687 a 23) entliehen seien. Wilhelm Nestle stimmt in der Besprechung der Dissertation Dickerman in diesem Punkt durchaus zu, während er ihm in der Auffassung des Protagorasmythus im Sinne einer Leugnung der göttlichen Vorsehung allerdings widersprechen muß.[2])

2. Die Definition der Philosophie und ihrer einzelnen Aufgaben oder Teile.

Belege: Plat. Euthyd. 288 D. Cic. Hort.: das von H. Diels im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 486 mitgeteilte Fragment (aus Boeth. differ. top. II, opp. ed. Basil. 1570 p. 866—867). Sen. exhort. 17. Jambl. protr. IV p. 19—20; VI p. 40 Pist. (nach Plat. Euthyd. 288 D). Vgl. Cic. de off. II 2, 5—6 und dazu Usener, Gött. gel. Anzeigen 1892 S. 383.

Die angeführten Stellen geben alle eine Definition der Philosophie, Jamblich protr. IV p. 19—20 Pistelli stellt aber darüber hinausgehend auch die Teile und Aufgaben der Philosophie fest. Er handelt von der θεολογική, λογική und θεωρητική σοφία.

Poseidonios bestimmt, wie wir bereits nebenbei konstatierten, die Philosophie als das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen (Sext. adv. phys. I 13; Sen. ep. 90, 3; vgl. auch Sen. ep. 89, 5). Die Aufgaben aber, die er der Philosophie stellt, sind wiederum aus Senecas 90. Epistel zu erfahren. Nach der allgemeinen Bestimmung des Zieles der Philosophie (§ 27) geht Seneca (§ 28—29) auf ihre einzelnen Teile ein. Dabei entlehnt er, wie Hermann Binder in seiner Dissertation[3]) gezeigt hat, auch hier das Rüstzeug zur Widerlegung des Poseidonios aus dessen Waffenkammer. Binder weist besonders auf die Worte hin: Quid sint di qualesque declarat, quid inferi, quid lares et genii, quid in secundam numinum formam animae

---

[1]) Vgl. Anm. 6 S. 29.

[2]) Deutsche Literaturzeitung 1910, Sp. 2711—2714.

[3]) S. 35.

perpetitae,[1]) . . . Haec eius initiamenta sunt, per quae non municipale sacrum, sed ingens deorum omnium templum, mundus ipse reseratur, cuius vera simulacra verasque facies cernendas mentibus protulit. Der religiöse Ton, der hier angeschlagen wird, paßt vorzüglich zu Poseidonios.

Was die Einteilung der Philosophie betrifft, so bediente sich Poseidonios hiebei eines Gleichnisses, das uns Sextus Empiricus adv. math. VII 19 mitteilt: ὁ δὲ Ποσειδώνιος, ἐπεὶ τὰ μὲν μέρη τῆς φιλοσοφίας ἀχώριστά ἐστιν ἀλλήλων, τὰ δὲ φυτὰ τῶν καρπῶν ἕτερα θεωρεῖται καὶ τὰ τείχη τῶν φυτῶν κεχώρισται, ζῴῳ μᾶλλον εἰκάζειν ἠξίου τὴν φιλοσοφίαν, αἵματι μὲν καὶ σαρξὶ τὸ φυσικόν, ὀστέοις δὲ καὶ νεύροις τὸ λογικόν, ψυχῇ δὲ τὸ ἠθικόν.[2]) Dieser Wertung der einzelnen Teile: 1. Ethik 2. Logik 3. Physik entspricht die Aufzählung bei Seneca ep. 90 allerdings nicht; das kann aber kein Beweis gegen Poseidonios' Benützung an dieser Stelle sein. Wenn anderseits Seneca nat. quaest. prol. § 1ff. den Teil der Philosophie, der sich auf die Götter erstreckt, höher schätzt als den anderen auf die Menschen bezüglichen, so darf man diese Teile kaum mit Physik und Ethik gleichsetzen und aus der angeblich höheren Schätzung der Physik auf Poseidonios als Quelle schließen.[3]) Das widerspräche ja gerade dem Werturteil des Poseidonios. Die Stelle ist aber dennoch Poseidonisch, wie eben die Teilung der Philosophie in ein Wissen von den göttlichen und ein Wissen von den menschlichen Dingen erkennen läßt. Methodisch begann übrigens Poseidonios mit der Physik wie Panaitios.[4]) Diese andere, seinem Lehrgang angepaßte Einteilung gebraucht Poseidonios allem Anschein nach Sen. ep. 88, 24: 'Quemadmodum', inquit (sc. Posidonius), 'est aliqua pars philosophiae naturalis, est aliqua moralis, est aliqua rationalis, sic etc.'

Wenn irgendwo, so hat Poseidonios gewiß bei der Darstellung der Aufgaben der Philosophie seine ganze Redekunst aufgeboten.

---

[1]) Gemeint ist die zweite Existenzform der unsterblichen Seelen. Merkwürdig ist das Wort perpetitae (perpetuae Haase). Schweighäuser erklärte es in seiner Ausgabe als gleichbedeutend mit perpetuatae, dem Bücheler in der Ausgabe von Hense zustimmt.

[2]) Sextus scheint den Vergleich richtiger wiederzugeben als Diog. Laert. VII 1, 40, der ja Poseidonios nur im Verein mit anderen zitiert; vgl. A. Bonhöffer, Epiktet u. die Stoa S. 16 ff.; Schmekel S. 238.

[3]) So offenbar W. Capelle, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 15 (1905) S. 535.

[4]) Vgl. Diog. Laert. VII 1, 41; Schmekel S. 238.

Einen Nachklang darf man vielleicht in Sen. ep. 88, 33—35 erblicken: Magna et spatiosa res est sapientia. Vacuo illi loco opus est: de divinis humanisque discendum est, de praeteritis, de futuris, de caducis, de aeternis, de tempore.... Innumerabiles quaestiones sunt de animo tantum: . . . utrum corpus sit an non sit; quid sit facturus, cum per nos aliquid facere desierit, quomodo libertate sua usurus, cum ex hac effugerit cavea; an obliviscatur priorum et illinc nosse se incipiat, unde corpori abductus in sublime secessit. Quamcumque partem rerum humanarum divinarumque comprenderis, ingenti copia quaerendorum ac discendorum fatigaberis. Haec tam multa, tam magna ut habere possint liberum hospitium, supervacua ex animo tollenda sunt. Non dabit se in has angustias virtus: laxum spatium res magna desiderat. Expellantur omnia. Totum pectus illi vacet. Die allgemeine Aufgabe, die der Philosophie hier gestellt wird (de divinis humanisque discendum), entspricht der Poseidonischen Definition, daß die Philosophie die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge ist. Fragen, wie die nach dem Existenzanfang und der Existenzdauer der Seele, nach der Seelenwanderung u. s. w. behandelt Poseidonios mit Vorliebe.[1]) Da zudem der Name des Philosophen an einer anderen Stelle des Briefes genannt wird, so ist die Vermutung einer Poseidonischen Beeinflussung nicht unbegründet.[2])

Die drei Teile der Philosophie und ihre besonderen Aufgaben werden auch von Cic. Tusc. V 24, 68 ff. ausführlich besprochen und zwar in der Reihenfolge, wie sie Sen. ep. 88, 24 von Poseidonios angeführt werden. Das würde, wenn auch nur schwach, Useners Hypothese (Epicurea S. LVII) stützen, derzufolge dieses Stück Cicero aus Poseidonios stammt. Überzeugender spricht für seine Annahme der Umstand, daß Cic. Tusc. V 24, 70 sich inhaltlich und formell mit einer anderen Cicerostelle deckt, die nach allgemeinem Dafürhalten sicher Poseidonios zuzuweisen ist.

Cic. de div. I 55, 125.	Cic. Tusc. V 25, 70.
Fatum autem id appello, quod Graeci εἱμαρμένην, id est ordinem seriemque causarum, cum causae causa nexa rem ex se gignat: ea est ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna.	. . . cum rerum causas alias ex aliis aptas et necessitate nexas videt, quibus ab aeterno tempore fluentibus in aeternum ratio tamen mensque moderatur.

[1]) Vgl. Schmekel S. 248.

[2]) Notiert seien auch die ausgesprochen protreptischen Wendungen: tollenda sunt; expellantur; vacet.

3. Das Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften und Künsten.

Belege: Cic. Hort. 23, 24. Gal. protr. XIV p. 22 Kaibel. Jambl. protr. II p. 10, 4—6 Pist.

Poseidonios' Ansicht über die Bedeutung der Künste und Wissenschaften bietet uns wiederum Seneca (ep. 88, 21—24)[1]: Quattuor ait esse artium Posidonius genera: sunt vulgares et sordidae, sunt ludicrae, sund pueriles, sunt liberales. Vulgares opificum, quae manu constant... Ludicrae sunt, quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt... Pueriles sunt et aliquid habentes liberalibus simile hae artes, quas ἐγκυκλίους Graeci, nostri autem liberales vocant. Solae autem liberales sunt, immo, ut dicam verius, liberae, quibus ourae virtus est. Nach Poseidonios sind artes ludicrae, quae ad voluptatem oculorum atque aurium tendunt, also wohl auch Bildhauerei, Malerei, Musik. Nun schreibt Seneca ep. 88, 18: Non enim adducor, ut in numerum liberalium artium pictores recipiam, non magis quam statuarios aut marmorarios aut ceteros luxuriae ministros und ep. 88, 9: Ad musicum transeo: doces me, quomodo inter se acutae ac graves ‹voces› consonent...: fac potius, quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent. Es ist also klar, daß er auch hier Poseidonios' Meinung folgt. Kaibel[2]) und im Anschluß an ihn Rainfurt[3]) haben zwei Stellen mit Seneca-Poseidonios in Verbindung gebracht:

a) Gal. protr. p. 22 Kaibel: ἀλλὰ διττῆς οὔσης διαφορᾶς τῆς πρώτης ἐν ταῖς τέχναις (ἔνιαι μὲν γὰρ αὐτῶν λογικαί τ' εἰσὶ καὶ σεμναί, τινὲς δ' εὐκαταφρόνητοι . . .) . . . εἰσὶ δ' ἐκ τοῦ προτέρου γένους ἰατρική τε καὶ ῥητορικὴ καὶ μουσική, γεωμετρία τε καὶ ἀριθμητικὴ καὶ λογιστική, καὶ ἀστρονομία καὶ γραμματικὴ καὶ νομική· πρόσθες δ' εἰ βούλει ταύταις πλαστικήν τε καὶ γραφικήν.

b) Schol. Dion. Thrac. p. 112 Hilgard: Ἔτι < δὲ > τῶν τεχνῶν αἱ μέν εἰσι βάναυσοι, αἱ δὲ ἐγκύκλιοι . . . . ἐγκύκλιοι δέ εἰσιν, ἃς ἔνιοι λογικὰς καλοῦσιν, οἷον ἀστρονομία, γεωμετρία, μουσική, φιλοσοφία, ἰατρική, γραμματική, ῥητορική.

---

[1]) Vgl. auch Hirzel, Unt. II S. 525 A. 1; Usener, Sitzungsberichte der Bayer. Ak. 1892 S. 590; Norden, Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 19 (1893) S. 418 A. 1; Schmekel S. 276 ff.; Kaibel in seiner Ausgabe von Galens Protreptikos S. 39 ff.; Sudhaus, Ätna S. 140 ff.; Mathilde Apelt S. 118 ff.

[2]) Gal. Protr. S. 44.

[3]) Diss. S. 41.

Kaibels Gründe für den Zusammenhang mit Poseidonios sind einleuchtend. Allein er hat nicht deutlich hervorgehoben, daß bei Seneca die Musik zu den artes ludicrae zählt, bei Galen und in den Schol. zu Dion. Thrax zu den ἐγκύκλιοι τέχναι. Die Schwierigkeit wird sich wohl so lösen, daß von Poseidonios die Musik, soweit sie zum Jugendunterricht gehört und nicht bloß der Ergötzung dient, nicht zu den artes ludicrae, sondern zu den pueriles gerechnet wurde.

Der Poseidonischen Künsteeinteilung voran stehen bei Seneca folgende Worte (ep. 88, 20): 'Quid ergo? Nihil nobis liberalia conferunt studia?' Ad alia multum, ad virtutem nihil. Nam et hae viles ex professo artes, quae manu constant, ad instrumenta vitae plurimum conferunt, tamen ad virtutem non pertinent. 'Quare ergo liberalibus studiis filios erudimus?' Non quia virtutem dare possunt, sed quia animum ad accipiendam virtutem praeparant.[1]) Quemadmodum prima illa, ut antiqui vocabant, litteratura, per quam pueris elementa traduntur, non docet liberales artes, sed mox percipiendis locum parat, sic liberales artes non perducunt animum ad virtutem, sed expediunt.

Aus diesen Sätzen ergibt sich die Wertung der artes liberales als einer Art Vorbildung für das Studium der virtus d. h. der Philosophie. Eben diesen Gedanken sprechen zwei Fragmente des Ciceronischen Hortensius aus:

Frgm. 23. Ut ii, qui conbibi purpuram volunt, sufficiunt prius lanam medicamentis quibusdam, sic litteris liberalibusque[2]) doctrinis ante excoli animos et ad sapientiam concipiendam imbui et praeparari decet.

Frgm. 24[3]): Ut enim segetes agricolae subigunt aratris multo ante, quam serant.[4])

---

[1]) Vgl. auch § 1 desselben Briefes: Meritoria artificia sunt, hactenus utilia, si praeparant ingenium, non detinent.

[2]) Statt des überlieferten talibus hat Usener liberalibus eingesetzt (Dion. Halic. de imit. rel. S. 118; Gött. gel. Anz. 1892 S. 380).

[3]) Vgl. zu Frgm. 23 und 24 Diog Laert. IV 2, 10 und VII 1, 129; Plat. de rep. IV 492 D ff. — Plasberg (S. 53—54) wollte das 23. und 24. Hortensiusfragment in eine andere Gedankenreihe bringen. Er meinte, Cicero habe diejenigen getadelt, die nicht genügend vorbereitet sich der Philosophie widmeten, und dabei habe er den Vergleich gebraucht: Ut enim segetes . . . Usener hat dies mit Recht abgelehnt (Gött. gel. Anz. 1892 S. 382).

[4]) Dieser Vergleich erinnert an Arist. Eth. Nic. 1179 b 26. Vgl. auch Diels Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 487.

Auch dem Protreptikos des Jamblich ist der Gedanke nicht fremd (II p. 10 Pist.:) Κοσμητέον ἱερὸν μὲν ἀναθήμασι, τὴν δὲ ψυχὴν μαθήμασιν. Ὡς πρὸ τῶν μεγάλων μυστηρίων τὰ μικρὰ παραδοτέον, καὶ πρὸ φιλοσοφίας παιδείαν (vgl. Plat. Gorgias 497 E).

Um die Wichtigkeit der Ausbildung in den Künsten darzutun, wies Poseidonios auf das athenische Gesetz hin, nach dem ein Vater im Alter von seinem Sohn nicht unterhalten zu werden brauchte, wenn er ihm nicht den richtigen Unterricht hatte zuteil werden lassen (Gal. protr. VIII p. 9 Kaibel; Vitr. VI 132, 4; vgl. Rainfurt a. a. O. S. 55).

4. Die Ableitung der Philosophie aus dem tiefer verstandenen Wesen des Menschen und ihre daher stammende Erhabenheit.

Belege: Ps.-Plat. Clit. 407 E; 408 A. Arist. protr. 61. Cic. Hort. 93 Baiter;[1]) 53, 81, 95, 96 Müller. Sen. exh. 15; 24. Gal. protr. I. Jambl. protr. V p. 27, 12 ff.; 34, 5 ff. (nach Aristoteles); VII p. 41, 15 ff.; VIII p. 48, 3 ff.; IX p. 51, 6 ff.; XIII (nach Platons Phaidon); XIV p. 76, 8—11; XXI p. 115, 19—29.

Der Inhalt dieser Stellen läßt sich etwa so zusammenfassen: Der Mensch vereinigt in sich zwei Naturen, die tierische und die göttliche. Die eine will ihn herabziehen zum Niedrigen und Gemeinen die andere sucht ihn zur Betrachtung der erhabenen Ordnung des Kosmos, zu allem Schönen und Edlen zu führen, ja zur Gottheit selbst zu erheben. Da die göttliche Natur den Vorzug vor der anderen hat, so muß sich der Mensch nach Möglichkeit dem Einfluß der niedrigen Natur entziehen und der Leitung der göttlichen Natur unterwerfen. Wer das nicht vermag, sollte besser nicht leben.

Für Poseidonios lassen sich entsprechende Ausführungen mit einiger Wahrscheinlichkeit durch die nachfolgende Vergleichung erschließen.

---

[1]) Daß dieses bei Müller fehlende Fragment dem Hortensius angehöre, vermutete Frdr. Schneider, Hortensii libri Cic. frgm., Progr. Trzemeßno 1841 p. 14. 'Morturiunt' ist die Übersetzung des Platonischen 'θανατῶσι' (Phaedo 64 B). Plasberg p. 78 äußert sich zweifelnd; er meint, daß das Fragment auch der Consolatio gehören könne. Zu einer freilich schwachen Stütze der Schneiderschen Vermutung läßt sich anführen, daß sich die betreffende Partie des Phaedo auch im Protreptikos des Jamblich XIII p. 61 Pist. findet. Vgl. auch Cic. Tusc. I 30, 74.

Sen. ep. 92.[1])	Cic. Hort.	Man. IV 886 ff.	Firm. Mat. VIII.[7])	Sall. Cat. I 1 ff.[8])
3. Quid est beata vita? Securitas et perpetua tranquillitas. Hanc dabit animi magnitudo, dabit constantia bene iudicati tenax...[2]) Denique ut breviter tibi formulam scribam, talis animus esse sapientis viri debet, qualis deum deceat. 27. Ratio vero dis hominibusque communis est: haec in illis consummata est, in nobis consummabilis.[3]) 30. Sed . . . hic deos aequat, illo tendit originis suae memor.[4]) Nemo inprobe eo conatur ascendere, unde descenderat. Quid est autem, cur non existimes in eo di-	69. Consolabitur eam (sc. vitam contemplativam) magnitudo animi et humanarum opinionum alta quaedam despectio. 95... quod est apud Aristotelem, ... sic nostros animos cum corporibus copulatos ut vivos cum mortuis esse coniunctos. 96. Videt enim, quod videndum fuit, adpendicem animi esse corpus nihilque esse in eo magnum. 97. Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus acuentibusque intellegentiam . . . id est in philosophia viventibus[5]) . . . aeternos	An dubium est habitare deum sub pectore nostro in caelumque redire animas caeloque venire? Utque[6]) sit . . . sic esse in nobis terrenae corpora sortis sanguineasque animas, animum, qui cuncta gubernat dispensatque hominem? . . . homines, quibus est et mundus in ipsis, exemplumque dei quisque est in imagine parva? An cuiquam genitos nisi caelo credere fas est esse homines? Proiecta iacent animalia cuncta . . . omnibus una quies, venter censusque per artus . . . Unius in-	Praef. Quae res illud magnopere perficit, ut contemptis omnibus, quae in rebus humanis vel mala putantur esse vel prospera, animum nostrum . . . incorruptum origini suae illi beatumque reddamus. — Nihil aliud in hac vitae brevitate laborandum summe est, nisi ut terreni corporis labe purgata . . . incorruptam animae divinitatem et . . . reddamus deo . . . Nihil enim debemus cogitare terrenum, praesertim cum . . . ut recti corporis forma ab omni humilitatis deiectione seposita nihil aliud primum patefacta oculorum acie nisi solem, lunam, stellas . . . videremus. Cetera enim animantia ita natura composuit, ut ad terram demersa et caduca quadam mundi huius humilitate proiecta et animo et corpore terrenis semper conversationibus adhaererent.	Omnes homines, qui sese student praestare ceteris animalibus summa ope niti decet, ne vitam silentio transeant veluti pecora, quae natura prona atque ventri oboedientia finxit. Sed nostra omnis vis in animo et corpore sita est; animi imperio, corporis servitio magis utimur; alterum nobis cum dis, alterum cum beluis commune est. Quo mihi rectius videtur ingeni quam virium opibus gloriam quaerere. Bell. Iug. I 3 ff. Sed dux atque imperator vitae mortalium animus

[1]) Vgl. auch Badstübner S. 12.

[2]) Vgl. Sen. ep. 87, 35: Posidonius sic interrogandum ait: Quae neque magnitudinem animo dant etc.

[3]) Vgl. auch Sen. ep. 41, 8.

[4]) Vgl. auch Sen. ep. 41, 4 ff.; 44, 1; 71, 6; Achilles I S. 30 Maaß.

[5]) Daß diese Worte unbedingt ein Zusatz Augustins sind, wie Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 381 glaubt, ist nicht notwendig.

[6]) Derselbe Vergleich auch Cic. de rep. VI 24, 26; vgl. Schmekel S. 248.

[7]) Die Übereinstimmung zwischen Firmicus und Manilius bemerkte zuerst Pingré in seiner Ausgabe des Man. Tom. 2 S. 105. — Den Text des Firm. Mat. gebe ich nach der ed. princeps, Venedig 1497.

[8]) Vgl. Rainfurt S. 35 u. 49; Norden, Verg. Aen. VI S. 35 A. 3; besonders aber Karl Wagner, De Sallustii prooemiorum fontibus. Leipz. Diss. 1910.

Sen. ep. 92.	Cic. Hort.	Man. IV.	Firm. Mat. VIII.	Sall. Bell. Jug.
vini aliquid existere, qui dei pars est? Totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra. . . . . Quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur[1]) et spectat in caelum, ita animus . . . in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet. 31. . . . redit. Cum hoc iter nactus est, vadit audaciter contemptor omnium. . . . 32. Hunc (sc. animum) inponere dominio rerum omnium licet. . . . 33. . . . corporis quoque ut oneris necessarii non amator, sed procurator est nec se illi, cui inpositus est, subicit.	animos ac divinos habemus, sic existimandum est, quo magis hi fuerint semper in suo cursu, id est in ratione et investigandi cupididate, et quo minus se admiscuerint atque implicuerint hominum vitiis et erroribus, hoc iis faciliorem adscensum et reditum in caelum fore. . . . Quapropter . . . . si . . . in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est. 53. caeli[2]) signorum admirabilem ordinem insatiabilemque pulchritudinem magis spectat.	spectus rerum viresque loquendi ingeniumque capax . . . stetit unus in arcem erectus capitis victorque ad sidera mittit sidereos oculos propiusque adspectat Olympum . . . cognatumque sequens corpus se quaerit in astris. . . . Ipse vocat nostros animos ad sidera mundus . . . quod valet, immensum est. . . . Sic animi sedes tenui sub corde locata per totum angusto regnat de limite corpus. . . . Ratio omnia vincit.	Considerantes igitur originis nostrae principia . . . ita nos instituere debemus, ut animus per semet ipsum numinis sui auctoritate conventus dignum aliquid auctore suo et cogitet semper et faciat, ut . . . vectum atque incorruptum immortalitatis iter ad originem suam reversurus inveniat . . . nihilque aliud nisi res divinas per omnia horarum momenta sagaci ac pervigili semper inquisitione perquirit. Dabunt itaque nobis haec instituta quantulamcumque divinae scientiae notionem . . . Divinis enim semper disputationibus occupati ab omnium pravarum cupiditatum desideriis separamur.	est. Qui ubi ad gloriam virtutis via grassatur, abunde pollens potensque et clarus est neque fortuna eget. Sin captus pravis cupidinibus ad inertiam et voluptates corporis pessum datus est, perniciosa lubidine paulisper usus, . . naturae infirmitas accusatur.

[1]) Im Hortensius fehlt hiezu, vielleicht nur infolge der fragmentarischen Überlieferung, die entsprechende Parallele. Der Gedanke ist aber sonst Cicero wohlbekannt. Vgl. z. B. de nat. deor. II 56, 140, eine Stelle, die um so mehr besagt, als das 2. Buch dieser Schrift nach der gewöhnlichen Ansicht (s. Schanz, Röm. Litt. 1, 2³ S. 362) von Poseidonios abhängig ist. Weiteres Material s. jetzt bei Dickerman a. a. O. Entgangen ist ihm Sen. ep. 90, 13; Boeth. de cons. phil. V po. 5,1 ff. S. 138 Peiper.

[2]) Vgl. auch Boeth. de cons. phil. III 8 pr. S. 65, 16 ff. Peiper.

Die fünf Schriftsteller haben die Grundgedanken gemeinsam: Preis der ratio, Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit, Glaube an ein Fortleben nach dem Tode[1]) und die daraus sich ergebende Forderung einer entsprechenden Lebensführung. Allem Anschein nach liegt eine gemeinsame Quelle zu Grunde.[2]) Mit der Frage nach dieser Quelle erhebt sich zugleich die weitere, ob die Autoren alle auf die Urquelle selbst zurückgegriffen oder zum Teil eine Mittelquelle benützt haben oder selbst voneinander abhängig sind.

Poseidonios wird bei Seneca im 92. Brief (§ 10) zitiert. Außerdem ist durch den Hinweis in Anm. 2 S. 48 gezeigt, daß Seneca in der 92. Epistel auch da, wo der Name des Poseidonios nicht steht, Gedanken bringt, die sich mit Poseidonischen an anderen Stellen decken. Schon früher wurde § 8 der gleichen Epistel auf Poseidonios zurückgeführt (S. 38).

Die Stelle bei Manilius, wo die oculi als siderei bezeichnet werden, erweist sich als Poseidonisch, wie Boll gesehen hat (S. 228—229), durch Vergleich mit Sext. Emp. adv. math. VII 93. Bei Manilius findet sich noch eine zweite, dem Sinn nach sehr ähnliche Stelle, die wohl auch auf Poseidonios zurückgeht. Es sind die bekannten Verse II 115—116: Quis caelum possit nisi caeli munere nosse et reperire deum, nisi qui pars ipse deorum est? Zu den Worten Man. II 122 ff.: ni tantos... cognatamque sui mentem vertisset ad ipsam... vgl. die angeführte Stelle des Sextus, besonders die Worte 'ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου'; darnach wird man den Poseidonischen Einfluß kaum in Abrede stellen können.[3]) Daß nur das göttliche Auge der Seele das Göttliche zu fassen vermöge, predigt übrigens auch das 1. Kapitel der an Poseidonios stark

---

[1]) Wenn Cicero daneben auch in Erwägung zieht, daß mit dem Tode alles aus sein könnte (Hort. 97), so ist doch nicht zu verkennen, daß er selbst der entgegengesetzten Anschauung zuneigt. Vgl. Diels, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 489, der gerade in dem Zugeständnis der beiden Möglichkeiten unter Beiziehung von Jambl. Protr. den Aristotelischen Einfluß erkennen zu müssen glaubt. Es ist aber auch an Plat. Apol. 40 C ff. zu erinnern und nicht zu vergessen, daß der Vermittler des Platonisch-Aristotelischen Gedankens für Cicero sehr wohl Poseidonios gewesen sein kann. — Sallust berührt diese Frage überhaupt nicht; man wird sie in der Einleitung zu einem historischen Werk auch nicht vermissen.

[2]) Vgl. Boll S. 146 ff.

[3]) Vgl. auch Hirzel, Unt. II S. 532 ff.

angelehnten pseudo-aristotelischen Schrift 'περὶ κόσμου' [1]) (391 a 15): καὶ θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβοῦσα.

Poseidonios stellte auch gerne die göttliche und die tierische Natur des Menschen gegenüber, z. B. Gal. de plac. Hipp. et Plat. p. 448, 15 ff. Müller, wo ein Zitat aus Poseidonios' Schrift 'περὶ παθῶν' gegeben wird.

Ob man Sallust in den vorliegenden Zusammenhang mit hereinbeziehen darf, könnte auf den ersten Blick fraglich erscheinen. Man hat indes Sallust auch in anderer Beziehung mit Poseidonios in Verbindung gebracht.[2]) Und wenn Eduard Schwartz[3]) auch keinen Einfluß des Poseidonios auf das eigentlich Historische anerkennt, so gesteht er ihn doch gerade für das Proömium zum bellum Catilinae zu; als Quelle denkt er sich die Einleitung zu einem historischen Werk. Neuestens hat nun Karl Wagner die Quellenfrage der Sallustischen Proömien zum Gegenstand einer Spezialuntersuchung gemacht.[4]) Mögen seine Beweise da und dort auch anfechtbar sein, wie ich noch zeigen werde, so hat doch die alte Vermutung Wachsmuths (Einl. S. 662), daß die Hauptquelle Poseidonios sei, damit eine neue Stütze gefunden.

Gemeinsame Quelle ist also wahrscheinlich Poseidonios. Weiter ist wohl anzunehmen, daß Cicero und Sallust direkt von Poseidonios abhängig sind, da sie ihm zeitlich sehr nahe stehen. Dabei stellt man sich das Verhältnis Sallusts zu Poseidonios wohl am besten so vor, daß Sallust in freier Weise Reminiszenzen aus seiner Poseidonioslektüre verwertet. Die Annahme der Benützung eines ihm vorliegenden Poseidoniostextes, wie sie Wagner (vgl. bes. S. 42 seiner Diss.) vertritt, liegt bei einem so originellen Schriftsteller wie Sallust durchaus fern. Bei Cicero ergibt sich eine Schwierigkeit: er zitiert den Aristoteles (fr. 95). Sie wird aber beseitigt, wenn wir uns nochmals daran erinnern, daß Cicero möglicherweise das Aristotelische Gut

---

[1]) Die Abhängigkeit von Poseidonios hat in eingehender Analyse W. Capelle, Die Schrift v. d. Welt, N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 15 (1905) (auch selbständig als Festschrift d. klass.-phil. Ges. zu Hamburg für die 48. Vers. deutscher Phil. u. Schulmänner erschienen) S. 529—568 nachgewiesen.

[2]) Vgl. Wendling, Hermes 28 (1893) S. 345; Wachsmuth S. 209 u. 659; Rainfurt S. 35 u. 49.

[3]) Hermes 32 (1897) S. 561 u. 565.

[4]) Titel s. Anm. 8 S. 48.

überhaupt durch Poseidonios bekommen hat. Jambl. protr. VIII p. 47 Pist., der mit Hort. fr. 95 evident übereinstimmt, ist natürlich auf Aristoteles zurückzuführen, wie zuerst Bywater erkannte.[1]) Die in Frage stehenden Gedanken lassen sich aber noch weiter zurückverfolgen. Sie finden sich schon in einem Fragment des Philolaos (Fr. 14 Diels): Μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντεις, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῷ σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σάματι τούτῳ τέθαπται. Man vergleiche damit Ciceros Worte: veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes — poenarum luendarum causa — nostros animos cum corporibus copulatos; vgl. auch die gleiche Wendung ἐπὶ τιμωρίᾳ bei Jamblich. Es ist kein Zweifel, daß man es mit einer ziemlich genauen Wiedergabe des Philolaosfragments zu tun hat. Aristoteles ist also seinerseits von Philolaos abhängig, was bei seinem eindringenden Studium der Pythagoreischen Lehre wohl möglich ist.[2])

Bei Manilius ist eine Mittelquelle nicht ausgeschlossen. Firmicus Maternus verrät direkten Zusammenhang mit Cicero wie mit Manilius. Boll glaubte es früher verneinen zu müssen,[3]) ist jedoch nach neuen Beobachtungen jetzt anderer Meinung.[4]) Boll hat auch darauf hingewiesen (S. 147—148), daß es Manilius vor allem darauf ankam, die ratio zu preisen und zu unerschrockener Forschung zu ermutigen, während Firmicus das mehr ethische Ziel verfolge, die philosophisch-astrologische Tätigkeit als geeignet zur Unterdrückung unserer niederen Triebe hinzustellen; beide Zwecke zugleich verfolge im 92. Brief Seneca. Dem kann hinzugefügt werden, daß für den Hortensius und für Sallusts Proömien das gleiche gilt. Das ist nicht unwichtig; denn daraus darf man doch wohl schließen, daß schon Poseidonios die doppelte Absicht mit diesem τόπος verbunden hat. Diese zweifache Absicht ist auch im Protreptikos des Jamblich durchgeführt. Vgl. p. 31, 26 ff. Pist: ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον τὸν ἐνήμῖν θεῖον ἄνθρωπον τοῦ πολυκεφάλου θρέμματος ἐγκρατῆ ποιητέον, ὅπως ἂν τὰ μὲν ἥμερα

[1]) Journal of philology 2 (1869) S. 60.

[2]) Vgl. Ed. Zeller, Kleine Schriften I S. 136 ff.

[3]) S. 147 ff. — Hort. fr. 103 wird aber wohl eher der Person des Hortensius zugeteilt werden müssen, wie es Usener getan hat (Rhein. Mus. 28 (1873) S. 391—392; s. auch Plasberg S. 47).

[4]) Vgl. Pauly-Wissowa VI 2368—2372.

τῶν ἐπιθυμιῶν εἴδη τρέφῃ καὶ τιθασσεύῃ, τὰ δὲ ἄγρια ἀποκωλύῃ φύεσθαι . . . (aus Plato de rep. IX 589 B) und p. 43, 20 ff.: τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν ἔργον τῆς ἀρετῆς ἐστι καὶ τοῦτο πάντων ἐστὶν αἱρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις . . . .

Auf zwei andere Parallelen in der protreptischen Litteratur sei noch verwiesen, nämlich

1. auf Galens Protreptikos p. 1, 9—11 Kaibel: τὰ μὲν γὰρ ἄλλα ζῷα σχεδὸν ἄτεχνα πάντ' ἐστι πλὴν ὀλίγων δή τινων ἐν ὀλίγοις; p. 2, 6—7: ὁ ἄνθρωπος μόνος ὀνομάζεται λογικός; p. 2, 8—10: Πῶς οὖν οὐκ αἰσχρόν, ᾧ μόνῳ τῶν ἐν ἡμῖν κοινωνοῦμεν θεοῖς, τούτου μὲν ἀμελεῖν, ἐσπουδακέναι δὲ περί τι τῶν ἄλλων: p. 12, 11—15: τὸ δὴ τῶν ἀνθρώπων γένος, ὦ παῖδες, ἐπικοινωνεῖ θεοῖς τε καὶ τοῖς ἀλόγοις ζῴοις, τοῖς μὲν καθ' ὅσον λογικόν ἐστι, τοῖς δὲ καθ' ὅσον θνητόν. Βέλτιον οὖν ἐστι τῆς πρὸς τὰ κρείττονα κοινωνίας αἰσθανόμενον ἐπιμελήσασθαι παιδείας.
2. auf Greg. Thaum. paneg. in Orig. VI 76 S. 15 Koetschau: πολλοὶ δὲ οὗτοι, ὅσοι θρεμμάτων δίκην τυφλώττοντες τὸν νοῦν, οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὅπερ εἰσὶν ἐγνωκότες, ὥσπερ ἄλογοι πεπλανημένοι . . . . . τοῦ κυριωτάτου τῶν ἐν ἡμῖν λόγου ἀμελήσαντας.

Daß gerade hier, wo nur ein grober Umriß von der Art des Origenes zur Philosophie anzuregen gegeben wird, die niedrig gesinnten Menschen den Tieren verglichen werden und die Vernunft als das Wesentliche an uns gepriesen wird, zeigt, daß es sich um protreptische Gemeinplätze handelt. Jene Parallele in Galens Protreptikos aber ist um so mehr von Bedeutung, als Rainfurt, wie bereits erwähnt, manche Poseidonische Elemente in diesem Buch nachgewiesen hat.

Einige Ähnlichkeit mit unserem τόπος zeigt auch der Anfang der Schrift περὶ κόσμου: Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα . . . . . ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνη διαραμένη πρὸς τὴν τῶν ὅλων θέαν ἐσπούδασε γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξίωσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν. Wilh. Capelle[1]) verweist zur Erläuterung dieser Gedanken besonders auch auf das Proömium

[1]) N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 15 (1905) S. 533 ff. Vgl. auch Badstübner S. 11.

zu Senecas Nat. Quaest., das ebenfalls unter dem Einfluß des Poseidonios steht.

Die erhebende und befreiende Wirkung, die die contemplative Tätigkeit auf den Menschen ausübt, schildert Seneca auch ep. 65, 16 ff., vielleicht auch hier Poseidonios folgend: Der Leib ist eine Last und Strafe für den Geist, der nur in der Beschäftigung mit der Philosophie Erlösung finden kann. Vgl. auch Sen. ep. 79, 12 und dazu Karl Wagners Diss. S. 44.

Hieher ist auch die Stelle Cic. Tusc. V 2, 5 zu ziehen, wo die Philosophie als die aus den Sünden rettende und von der Todesfurcht befreiende Macht gefeiert wird: ad te (sc. philosophiam) confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus. Cuius igitur potius opibus utamur quam tuis, quae et vitae tranquillitatem largita nobis es et terrorem mortis sustulisti?[1]) Daß wir es hier mit Poseidonios zu tun haben, verrät schon die rhetorische Art der Darstellung. Zu Hilfe kommt aber noch eine sehr verwandte Senecastelle (ep. 78, 28): nam, ut Posidonius ait, unus dies hominum eruditorum plus patet quam imperitis longissima aetas; vgl. auch ep. 12, 6. Außerdem weist der ganze Zusammenhang, wie wir bereits gesehen haben, auf Poseidonios hin.

Ein ehrfurchtsvoller, ja schwärmerischer Bewunderer[2]) des Kosmos und ganz besonders des Sternenhimmels konnte Poseidonios es sich kaum entgehen lassen deren majestätische Erhabenheit für protreptische Zwecke zu verwerten. Nachklänge wollte man bei Cic. Tusc. I 28, 68 erkennen.[3]) Mit Recht aber hat Edwin Müller darauf aufmerksam gemacht,[4]) daß die hier von Cicero vorgetragene Ansicht über die Erdzonen der Anschauung des Poseidonios bei Strabon (II 94) und Kleomedes (I 6 p. 58 ff. Ziegler) widerspreche. Es ist demnach entweder anzunehmen, daß Cicero die Ansicht des Poseidonios unrichtig wiedergibt (auch eine Änderung in Poseidonios' eigener An-

---

[1]) Vgl. Cic. de off. II 2, 5 ff.; Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 383.

[2]) Vgl. Capelle a. a. O. S. 534.

[3]) Hartlich S. 291 u. 298.

[4]) S. 7 Anm. 1. — Zur Erdzonentheorie des Poseidonios vgl. auch W. Volkmann, Unters. z. Schriftst. des klass. Alt. Progr. Breslau 1906, S. 12 ff. und W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1909 Sp. 650.

schauung wäre denkbar, etwa durch die Erfahrungen seiner großen Reisen hervorgerufen, so daß in früheren und späteren Schriften die Darstellung verschieden lautet) oder daß diese Partie anderen Ursprungs ist. Für das erstere kann geltend gemacht werden, daß Poseidonios eben sonst Quelle für die erste Hälfte des ersten Buches ist. Für Poseidonios entscheidet sich auch Capelle.[1]) Mit größerer Sicherheit darf man wohl Manilius I 247—254 Poseidonios zuschreiben:

Hoc opus immensi constructum corpore mundi
membraque naturae diversa condita forma
(aeris atque ignis terrae pelagique iacentis)
vis animae divina regit, sacroque meatu
conspirat deus et tacita ratione gubernat
mutuaque in cunctas dispensat foedera partes,
altera ut alterius vires faciatque feratque,
summaque per varias maneat cognata figuras.

Vgl. auch I 478 ff. und II 60 ff.; Ps.-Arist. de mundo 397 a 5—17.[2])

5. Die Verherrlichung im Jenseits.

Belege: Cic. Hort. 97. Jambl. protr. III p. 15—16; XII p. 60 (wahrscheinlich nach Aristoteles); XIII p. 70, 16 ff. (aus Plat. Phaedo 107 B ff.).

Der Glaube des Poseidonios an ein Fortleben im Jenseits mußte schon im vorigen Kapitel gestreift werden. Seine Lehre in diesen Dingen kennen wir, wenigstens in den Grundzügen, dank der Untersuchungen von Peter Corssen,[3]) Schmekel,[4]) Richard Heinze,[5]) Agahd,[6]) Badstübner,[7]) Norden,[8]) Mathilde Apelt.[9]) Im einzelnen ist freilich noch vieles ungeklärt und es bedarf neuer eingehender Spezial-

---

[1]) N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 15 (1905) S. 553 u. 558.

[2]) Vgl. auch Capelle S. 552 ff., 558. Manilius hat Capelle übersehen.

[3]) Diss. S. 40 ff.

[4]) De Ovidiana Pythagoreae doctrinae adumbratione. Greifsw. Diss. 1885 S. 43 ff.; Philos. d. mittl. Stoa S. 137, 141, 146, 248—256, 434 ff.

[5]) Xenokrates S. 96 ff.

[6]) Jahrb. f. class. Phil. Suppl. 24 (1898) S. 106 ff.

[7]) a. a. O. S. 1 ff.

[8]) Verg. Aen. VI S. 3—48.

[9]) a. a. O. S. 96 ff. Vgl. auch Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 84 ff., 117 ff., 166 ff.

untersuchungen über die Quellen verschiedener Plutarchschriften,[1]) über die Quellen Ciceros im somnium Scipionis[2]) und einer Reihe anderer Schriftsteller. In der vorliegenden Arbeit soll die Poseidonische Lehre vom Leben im Jenseits nur auf ihre protreptische Verwendbarkeit geprüft werden.

Den Kern von Poseidonios' Ansicht bildet der Glaube an die Präexistenz und Unsterblichkeit der Seele. Das bezieht sich natürlich wie bei Platon wohl nur auf deren wertvollsten Bestandteil, die λογιστικὴ ἀρχή (Gal. de plac. Hipp. et Plat. p. 457 Müller), wenn es auch nirgends klar ausgesprochen zu sein scheint. Daß Poseidonios den Präexistenzstandpunkt vertreten hat, zeigte zuerst Corssen[3]) und ihm hat sich die Mehrzahl der Gelehrten angeschlossen. Nur Hirzel[4]) und Zeller[5]) erhoben dagegen Einspruch; doch scheint sich der letztere im Laufe der Zeit der andern Meinung angeschlossen zu haben. In den neueren von Zeller selbst noch besorgten Auflagen des Grundrisses der Geschichte der griechischen Philosophie (7. Aufl. S. 249) ist nämlich zu lesen: 'während er (Poseidonios) der Vernunft mit Plato außer der Unsterblichkeit auch Präexistenz beigelegt zu haben scheint.' In der 4. Auflage des großen Werkes (III 1 S. 603) hat allerdings der Herausgeber Wellmann, nach dem Vorwort absichtlich, den alten Wortlaut stehen lassen.

Die Seelen der Verstorbenen, ihrem Wesen nach feurig (πνεῦμα ἔνθερμον), gehen nicht mit dem Körper unter, sondern trennen sich von diesem und leben weiter.[6]) Der Körper ist für die Seele

---

[1]) Vgl. auch Friedr. Bock, Bursians Jahresbericht 152 (1911) S. 330, 343, 347—348.

[2]) Vgl. Wilh. Capelle, Berl. phil. Woch. 1909 Sp. 651.

[3]) Diss. S. 25 ff.; vgl. auch Badstübner a. a. O. S. 5; Karl Wagner, Diss. S. 27/28.

[4]) Unt. II S. 140 Anm. 1 und III S. 363 ff.

[5]) Phil. d. Gr. III 1[4] S. 603 Anm. 1.

[6]) Diog. Laert. VII 157; Cic. Tusc. I 19, 44 und 29, 71; de rep. VI 15, 15 (Somn. Scip.); Verg. Aen. VI 730; Sen. ad Marc. cons. XXV 1 (vgl. Hirzel, Unt. II S. 149 Anm. 1); Lact. div. inst. VII 20, 8. — Über die Quellen des Somn. Scip. vgl. auch C. Pascal, Graecia capta. Firenze 1905, S. 91—102 (wieder abgedruckt aus Rendiconti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 1902); W. Volkmann, Unt. z. Schriftst. d. klass. Altertums S. 17 u. Jahresbericht d. schles. Ges. f. vaterl. Kultur 85 (1907) IV. Abt. a S. 1—25. Beide vertreten und zwar unabhängig voneinander die Ansicht, daß Cicero neben Poseidonios auch Eratosthenes und andere Quellen benützt habe. In der Seelenlehre aber erkennen auch sie den wesentlichen Einfluß des Poseidonios an. Volkmanns Anschauung wurde von W. Capelle, Berl. philol. Woch. 1909 S. 646—651 abgelehnt.

nur ein Gefängnis; zur Strafe für frühere Vergehen ist sie an ihn gebunden und diese Verbindung macht die Seele unrein und sündhaft.[1]) Nach dem Absterben des Körpers bedürfen daher alle Seelen, die vernünftigen wie die unvernünftigen, der Reinigung. Diese erfolgt in der Luft zwischen Erde und Mond, also über uns, nicht unter uns: die vom Erdendasein der Seele anhaftenden Sünden und Laster werden auf verschiedene Weise weggenommen, teils durch die Winde, teils durch Wasser, teils durch Feuer, je nach dem Grad der Schuld. Die schlechteren Seelen schweben tiefer und näher der Erde oder weilen auch auf der Erde selbst und müssen in diesen Regionen länger verbleiben. Bei den besseren vollzieht sich die Reinigung gleich in einer höheren Luftschicht, auf den Hadeswiesen d. h. wahrscheinlich in einer Gegend unmittelbar unter dem Mond.[2]) Von den Hadeswiesen aus kommen nur die wenigsten und besten Seelen in das Elysium d. h. auf den Mond, um nach langer Zeit den letzten Erdenrest allmählich abzusondern und dann einzugehen in ihre ureigenste Heimat, die reinen Ätherhöhen. Weitaus die meisten Seelen bleiben auf den λειμῶνες Ἅιδου, wo der Läuterungsprozeß fortdauert, bis sie nach einer Reihe von Jahren aus dem Lethefluß Vergessenheit trinken und in neue Körper eingehen. Die Wanderungen von der Höhe zur Tiefe, von der Tiefe zur Höhe wiederholen sich, bis auch diese Seelen ihre volle Reinheit wieder gewonnen haben, um in das Elysium und von da in den Äther zurückkehren zu können.[3])

So stellt sich uns Poseidonios' Seelenwanderungslehre im Anschluß an Norden u. a. dar. Es ist einleuchtend, daß man darin keine originelle Gedankenschöpfung zu sehen hat, sondern eine Weiterbildung und Neugestaltung Platonischer, Xenokratischer, Herakleidischer und in letzter Linie orphisch-pythagoreischer Vorstel-

---

[1]) Cic. de rep. VI 14, 14; Tusc. I 30, 72; Verg. Aen. VI 730—734; Sen. ad Marc. cons. XXIV 5.

[2]) Cic. Tusc. I 18, 42; 19, 43; 31, 75; de rep. VI 26,29; Verg. Aen. VI 735—743; Sen. ad Marc. cons. XXV 1; Lucan. IX 1 ff.; comm. Luc. IX 1 ff. S. 289 ff. Usener; Sext. Emp. adv. math. IX 71; Plut. de facie in orbe lunae XXVIII 943 C; de genio Socr. XXII 592 B—C; Tert. de anima 54; Lact. div. inst. VII 20, 8—10; Aug. de civ. dei XXI 13.

[3]) Cic. Tusc. I 19, 43; Verg. Aen. VI 743—751; Serv. in Aen. VI 127 u. 887; Sen. ad Marc. cons. XXV 1; Plut. de facie in orbe lunae XXVIII 943 C—D; de def. orac. X 415 B—C; Sext. Emp. adv. math. IX 73; Ps.-Prob. p. 12 Keil.

lungen.[1]) Speziell den orphisch-pythagoreischen Einfluß darf man nicht unbeachtet lassen, wenn man sich die auffallende Erscheinung, daß Cicero im Somnium Scipionis (de rep. VI 16, 16) die Seelen der Verstorbenen auf der Milchstraße weilen läßt, erklären will.[2])

Wenn die Seele je nach ihrer Güte mehr oder minder schnell an ihr höchstes Ziel gelangt, so ergibt sich von selbst daraus die Mahnung, auf Erden ein Leben zu führen, das den ethischen Anforderungen entspricht und für das Aufsteigen der Seele im Jenseits förderlich ist. Diese Konsequenz haben die Alten gezogen.[3]) Auch Poseidonios hat sicher mit seiner Lehre das ethisch-protreptische Moment verknüpft. Das beweisen die Zusammenhänge, in denen sich seine Gedanken über die Seele bei den antiken Autoren verwendet finden. Z. B. Cic. Tusc. I 30, 72: 'Ita enim censebat itaque disseruit duas esse vias duplicesque cursus animorum e corpore excedentium. Nam qui se humanis vitiis contaminavissent et se totos libidinibus dedissent, quibus caecati vel domesticis vitiis atque flagitiis se inquinavissent vel re publica violanda fraudes inexpiabiles concepissent, iis devium quoddam iter esse, seclusum a concilio deorum; qui autem se integros castosque servavissent quibusque fuisset minima cum corporibus contagio seseque ab iis semper sevocavissent essentque in corporibus humanis vitam imitati deorum, iis ad illos, a quibus essent profecti, reditum facile patere.' Vgl. auch Cic. de rep. VI 18, 18; dazu den protreptischen Schluß im somnium Scipionis (de rep. VI 26, 29): Hanc (sc. naturam animi atque vim) tu exerce optimis in rebus! Sunt autem optimae curae de salute patriae, quibus agitatus et exercitatus animus velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit; idque ocius faciet, si iam tum, cum erit inclusus in corpore, eminebit foras et ea, quae extra erunt, contemplans quam maxime se a corpore abstrahet. Namque eorum animi, qui .... deorum et hominum iura violaverunt, corporibus elapsi circum terram ipsam volutantur nec

[1]) Vgl. Comm. Luc. IX 1: huius opinionis conditor Pythagoras; Norden, Verg. Aen. VI S. 23, 25, 30; Schmekel S. 316. Die Entwicklung des Jenseitsglaubens überhaupt ist großzügig dargestellt von Carl Hönn, Studien zur Geschichte der Himmelfahrt im klass. Alt. Progr. d. Karl Friedrichs-Gymn. Mannheim 1910; s. bes. S. 17 ff.

[2]) Vgl. H. Diels, Rh. Mus. 34 (1879) S. 487 ff. Hier ist Corssen, der Cic. Tusc. I 19, 43 'iunctis ... ignibus' auf die Milchstraße deuten wollte (Diss. S. 44 ff.) widerlegt. — Vgl. über die Vorstellung von der Milchstraße als Seelenweg und Seelenreich jetzt auch Gundel bei Pauly-Wissowa VII 563 ff.

[3]) Vgl. auch Rohde, Psyche II² S. 165 Anm. 2; Norden, Verg. Aen. VI S. 18.

hunc in locum nisi multis exagitati saeculis revertuntur. Norden (Verg. Aen. VI S. 48) macht auf die protreptischen Worte des § 13 derselben Schrift aufmerksam: quo sis alacrior ad tutandam rem publicam und § 16: iustitiam cole, wozu § 20 hinzuzufügen ist: haec caelestia semper spectato, illa humana contemnito.

III. Die Frage der Herkunft der behandelten Stellen aus dem Protreptikos.

Nach der bisherigen Untersuchung bleibt noch die Frage zu beantworten, inwieweit es möglich ist die hauptsächlich angezogenen Autoren in den behandelten Partien gerade auf den Protreptikos zurückzuführen. Eine einigermaßen sichere Entscheidung wird freilich nur an wenigen Stellen getroffen werden können.

Zunächst Seneca. Seit Bake, der sie zuerst aussprach (S. 36), ist die Vermutung unwidersprochen geblieben, daß sich die 90. Epistel an den Protreptikos anschließt. Und in der Tat, wenn wir uns nur die überlieferten Titel von Poseidonios' Werken (Schmekel S. 13/14) ansehen, so bekommen wir den Eindruck, daß sich das bei Sen. ep. 90 erhaltene Poseidonische Gut kaum irgendwo besser unterbringen läßt als gerade in dieser Schrift. Zudem lehrt ein Blick über die 90. Epistel, daß die Tendenz eine epideiktisch-protreptische ist (Lucilius soll für die Philosophie begeistert werden), wenn auch nicht durchaus; Seneca bezweckt vielmehr eine polemisierende Verbesserung von Poseidonios' Buch. Denn Verdienste und Aufgaben der Philosophie werden nur zum Teil in Übereinstimmung mit Poseidonios, zum Teil aber gerade im Gegensatz zu ihm behandelt. Nach Hermann Peter[1]) entwickelt sich innerhalb der Briefgattung, die namentlich dem Willen eine Richtung geben soll, zuerst die προτροπή. Zu dieser Gattung protreptischer Briefe, die besonders bei den Kirchenvätern z. B. bei Hieronymus[2]) vertreten ist, darf man somit auch Senecas 90. Epistel rechnen, wenn sie auch daneben noch einen andern Zweck verfolgt. Auch dieser Gesichtspunkt spricht also für den Anschluß gerade an den Protreptikos.

---

[1]) Sitzungsberichte der sächs. Ges. d. Wiss. 20 (1903) Nr. 3 S. 18.

[2]) S. H. Peter ebenda S. 242.

Schließlich sei an die protreptische Prosopopöie erinnert, wie sie, freilich etwas versteckt, im dritten Paragraphen vorliegt: Ab hac (sc. philosophia) numquam recedit religio, pietas, iustitia et omnis alius comitatus virtutum consertarum et inter se cohaerentium. Ist das nicht das gleiche Bild, das Cic. Hort. 64[1]) bringt: An, cum videat me (sc. philosophiam) et meos comites, fortitudinem, magnitudinem animi.... ipsa (sc. vita beata) se subducat? Das Kunstmittel der Personifikation abstrakter Begriffe verwendet auch Galen in seinem Protreptikos (III p. 3 Kaibel); weiteres darüber und Litteraturangaben bei Rainfurt S. 10ff. Vgl. auch Cebes tab. XX 3.

Kaibels Hypothese zufolge (Gal. Protr. S. 44/45) ist Sen. ep. 88 21—24 aus dem Protreptikos geholt. Zur Begründung seiner Vermutung verweist Kaibel im allgemeinen auf das, was Poseidonios über die von den Philosophen zur Einrichtung des menschlichen Lebens erfundenen Künste sagt (Sen. ep. 90). Es läßt sich aber auch noch eine engere Berührung zwischen der 88. und 90. Epistel aufdecken. Die niederste Art der Künste bezeichnet Poseidonios bei Sen. ep. 88, 21 als artes vulgares et sordidae; nichts anderes aber meint er bei Sen. ep. 90, 25, wenn er schreibt: sed minora quam ut ipse tractaret sordidioribus ministris dedit. Darnach würde sich etwa folgender Gedankengang des Protreptikos rekonstruieren lassen: 'Die Philosophie ist der wichtigste Kulturfaktor. Hat doch sie zuerst die Handwerke erfunden und die Menschen gelehrt. Aber diese Beschäftigung gab sie später auf und wandte sich anderen höheren Künsten zu. Es gibt nun der Künste viererlei u. s. w.' Von der vierten Art, den artes liberales, die die Vorbereitungsmittel zur Erlangung des höchsten Gutes darstellen, ist dann der Übergang zur Erörterung über das höchste Gut selbst leicht möglich und er mochte, um Worte Senecas (ep. 88, 2) zu gebrauchen, etwa so lauten: Ceterum unum studium vere liberale est, quod liberum facit. Hoc est sapientiae, sublime, forte, magnanimum. In dem Preis der Tugend, die durch die Philosophie dem Menschen geschenkt wird, gipfelte wie jeder philosophische Protreptikos sicherlich auch der des Poseidonios.

Sen. ep. 87, 31 ff. ist schwerlich der Protreptikos benützt; Dinge, wie sie in § 38—39 behandelt werden, passen nicht dahin. Ich würde am ersten an den ἠθικὸς λόγος denken.

---

[1]) Vgl. hiezu Plasberg S. 74 und Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 387.

Bolls Vermutung (S. 148 und 228), wornach die Quelle des 92. Briefes der Protreptikos ist, hat allgemeine Zustimmung gefunden (vgl. Rainfurt S. 54; Karl Wagner S. 16).

Was Ciceros Hortensius anlangt, so ist nach Wendland (Diss. S. 8—9), dem ich mich anschließe, der Protreptikos des Poseidonios seine Hauptquelle, durch die ihm auch die Aristotelischen Gedanken zugeflossen sind. Allerdings ganz einwandfreie Argumente sind gerade für den letzten Punkt nicht beigebracht, können wohl bei der fragmentarischen Erhaltung des Ganzen auch nicht beigebracht werden. Hirzels[1]) Beweis für Poseidonios ('prudentia a providendo' bei Cic. Hort. 33 und Sen. ep. 90, 5), dem Hartlich folgt (S. 290), ist mit Recht von Diels verworfen worden.[2]) Gleichwohl erkennt auch Diels den Einfluß des Poseidonios an. Denn so lassen sich die stoischen Elemente des Dialogs (angeführt von Wendland und Diels a. a. O.) am besten erklären. Es bleibt aber die Möglichkeit bestehen, daß der Protreptikos des Poseidonios und Aristoteles nebeneinander benützt sind.

Als Quellenschrift für das 1. Buch der Tusculanen vermutet Corssen (Diss. S. 39) die Schrift περὶ ψυχῆς, Schmekel (S. 145) περὶ θεῶν, Pohlenz[3]) ganz allgemein 'Posidonii ad sedandos luctus opusculum', unter dem er aber, wie er ausdrücklich beifügt, den Protreptikos nicht versteht. Wer recht hat, wage ich nicht zu sagen. Nur das sei in Rücksicht auf den Abschnitt Tusc. I 25, 62 ff., der besonders an den Protreptikos erinnert, bemerkt, daß Poseidonios gewiß in verschiedenen Werken den gleichen Inhalt vortragen mußte (Schmekel S. 140).

Mit größerer Wahrscheinlichkeit kann man sagen, daß das Proömium des 5. Buches der Tusculanen im Protreptikos wurzelt, wie auch Pohlenz a. a. O. S. 15 annimmt. Als Gründe lassen sich die folgenden geltend machen:

1. Die Verherrlichung der Philosophie im § 5, ganz ähnlich wie bei Sen. ep. 90.
2. Die Andeutung der beiden Hauptabschnitte eines Protreptikos im § 6: Ac philosophia quidem — vituperetur.

---

[1]) Unt. III S. 347 Anm. 2.

[2]) Archiv. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 487. — Die Etymologie 'prudentia a providendo' auch Cic. de rep. VI 1.

[3]) De Ciceronis Tusc. disp. S. 14—15.

3. Der enge Zusammenhang zwischen Tusc. V 3, 7 und Hort. 32.
4. Der Vergleich der Philosophen mit den vornehmen Festbesuchern zu Olympia, der sich auch bei Jambl. protr. p. 53 Pist. findet. Der Name des Pythagoras, den Cicero bringt, wird von Jamblich bei dem Vergleich selbst nicht angeführt, aber nicht allzuweit davon entfernt (p. 53 Pist.). Die Inhaltsangabe zu Kap. IV p. 4 Pist. nennt übrigens auch den von Cicero erwähnten Ort Phlius. Valentin Rose hat die Jamblichstelle als Fragment des Aristotelischen Protreptikos (fr. 58) aufgenommen und wohl nicht mit Unrecht.

Nicht unbegründet ist auch Useners Vermutung (Epicurea S. LVII), daß Cic. Tusc. V 24, 68—82 ebenfalls unter dem Einfluß des Protreptikos stehe. So ist wohl in moventia (§ 68) nichts anderes zu sehen als das griechische προτρεπτικά d. h. was anzuregen geeignet ist. Und dem entspricht der Zusatz 'quae nos magis ad cognitionem intellegentiamque convertant'. Protreptisch klingt zum Teil auch noch die Sprache dieses Abschnitts (§ 68: Sumatur enim . . .; § 69: Quo tandem igitur gaudio adfici necesse est . . .; § 70: Ipsa enim cogitatio de vi et natura deorum studium incendit illius aeternitatem imitandi . . .). Von dem im § 72 angedeuteten τόπος προτρεπτικός haben wir bereits gesprochen. Als protreptisch erweist sich schließlich der Gedanke, daß der Weise immer, auch unter den Qualen der Folter, glücklich ist (vgl. Cic. Hort. 64 und 67; dazu Plasberg S. 74 und Usener, Gött. gel. Anz. 1892 S. 387).

Ob Useners Hypothese gehalten werden kann, wird aber erst eine genaue Untersuchung der Komposition und Quellen des fünften Buches zeigen, die uns hoffentlich in Bälde Max Pohlenz schenken wird.

Über Karl Müllers Annahme,[1]) daß der von Sext. Emp. adv. math. VII 19 mitgeteilte populäre Vergleich (die drei Teile der Philosophie stehen in einem ähnlichen Verhältnis zueinander wie Fleisch und Blut, Knochen und Nerven und Seele) aus dem Protreptikos stamme, läßt sich kaum mehr sagen als, daß die Möglichkeit nicht geleugnet werden kann.

Für Manilius I 25—65 suchte Malchin als Quelle Poseidonios' Schrift 'περὶ μαντικῆς' zu erweisen (Diss. S. 41 ff.) dadurch, daß er die Poseidonische von Cic. de div. I 55, 125 überlieferte dreifache Ab-

[1]) FHG III S. 249.

leitung der Mantik (deus — fatum — natura) hier auf einen Teil der Mantik, die Astrologie, übertrug. Dieser Beweisführung haften indes verschiedene Mängel an. Schon Edwin Müller hat dagegen eingewendet (Diss. S. 34), daß Manilius für den Begriff 'deus' unterschiedslos die Worte caelum, natura, numen, ratio, mundus gebrauche und daß darum v. 40 unter natura nichts anderes zu verstehen sei als die Gottheit. In der Dreiteilung bei Cicero-Poseidonios ist aber, wie beizufügen wäre, natura das Wesen des menschlichen Geistes (vgl. Schmekel S. 252), von dem bei Manilius keine Rede sein kann. Besonders mißlich für Malchins Beweisführung ist, daß der Dichter v. 46—50 wieder von der Gottheit spricht, die doch nach seiner Ansicht v. 25—39 erledigt sein sollte. Die Schwierigkeit läßt sich nicht dadurch beseitigen, daß man deus v. 50 mit caelum identifiziert (Malchin S. 44) und caelum natürlich wiederum mit natura, was an und für sich richtig ist; denn was hätte dann Poseidonios' Trichotomie noch für einen Sinn? Unklar ist mir auch geblieben, wie Malchin (S. 42) aus v. 40—41:

Et natura dedit vires seque ipsa reclusit
Regalis animos primum dignata movere ...

schließen kann, Manilius rede hier so von der Astrologie, als ob sie zur natürlichen Mantik gehörte. Dafür bieten die Worte 'natura' und 'animos' durchaus keine genügende Grundlage. Von einer dreifachen Ableitung der Astrologie entsprechend der Poseidonischen Ableitung der Mantik bei Cicero kann also bei Manilius keine Rede sein. Trotzdem ist zuzugeben, daß gerade bei einer astrologischen Dichtung der Gedanke an eine Benützung der Schrift περὶ μαντικῆς sehr nahe liegt.

Boll (S. 221) und im Anschluß an ihn Edwin Müller (Diss. S. 34) haben als Vorlage den Protreptikos vermutet. Die Verse 40—50, 66—90 zeigen in der Tat starken Anklang an Sen. ep. 90; ebenso die Verse 95—98, deren allgemeine Gedanken in 99 ff. nur näher ausgeführt werden; deutlich tritt auch wie dort der Gedanke einer Entwicklung von zivilisatorischer zu forschender und kontemplativer Tätigkeit heraus (vgl. v. 95 ff.). Wenn wir dann die schöne und schwungvolle Sprache berücksichtigen und zugleich bedenken, daß die Verse im großen und ganzen doch einen allgemeineren Charakter haben und nur entsprechend der Einleitung zu einer astrologischen Dichtung einen astrologischen Einschlag zeigen, so werden wir eher der Meinung

zuneigen, daß Manilius' Quelle für das Proömium des ersten Buches der Protreptikos gewesen ist.

Was uns sonst bei Manilius an Poseidonischen Gedanken in den philosophischen Partien entgegentritt, ist bei den Beziehungen, die diese Partien untereinander und zum Proömium des ersten Buches aufweisen, am wahrscheinlichsten auch als Anleihe aus dem Protreptikos zu betrachten, ohne daß im einzelnen eine genaue Begründung gegeben werden könnte.

Nach einer beiläufig geäußerten Vermutung Capelles[1]) hätte der Verfasser der Schrift περὶ κόσμου die Poseidonischen Gedanken des ersten Kapitels aus dem Protreptikos. Das ist möglich. Allein es liegt vielleicht hier näher zu glauben, daß sie aus der Einleitung einer der sonst von dem Autor benutzten Schriften (nach Capelle μετεωρολογικὴ στοιχείωσις, περὶ θεῶν, περὶ ὠκεανοῦ) herrühren.

Daß Sallust in seinen Proömien den Protreptikos in der Weise benützt hat, wie dies Karl Wagner zu beweisen suchte, ist, wie ich bereits bemerkte, bei dem eigenen nicht gewöhnlichen Können dieses Schriftstellers unwahrscheinlich. Immerhin ist es möglich, daß seine Poseidonios-Reminiszenzen aus dem Protreptikos stammen. Mit Unrecht aber führt Wagner (S. 15) Sallusts Disposition auf Poseidonios zurück durch Vergleich mit Galens Protreptikos; denn das Hauptargument, die Anführung der gleichen Künste bei Sallust, fehlt. Ebensowenig hat Sallust Poseidonios' Einteilung der Künste übernommen (anders Wagner S. 38—39); denn Sallust bell. Jug. 1, 5 hat mit den Worten 'quanto studio aliena ac nihil profutura multaque etiam periculosa petunt' schwerlich die griechischen Termini ἀτεχνία, ματαιοτεχνία, κακοτεχνία im Auge. Die angeführten Worte gehören durchaus Sallust ebenso wie bell. Cat. 4, 1: neque vero agrum colundo aut venando, servilibus officiis, intentum aetatem agere (anders Wagner S. 35/36). Derartige Äußerungen können seit der Scipionenzeit im Mund eines Römers nichts Auffallendes mehr haben, auch wenn daneben die altrömische Ansicht noch da und dort in der Litteratur vertreten ist.[2]) Das gleiche gilt für Bell. Jug. 4, 5, eine Stelle, die durchaus Sallusts Eigentum ist (anders Wagner S. 26).

---

[1]) N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 15 (1905) S. 561 Anm. 3.

[2]) Wagner verwickelt sich überdies an der letzten Stelle (S. 35/36) in einen Widerspruch mit seiner früheren Darstellung (S. 12/13); denn S. 12 schreibt er: 'Itaque etiam hoc loco (sc. bell. Cat. 4, 1) Sallustium oratorum exemplo usum

Weit vorsichtiger und besonnener urteilt Rainfurt über Galens Verhältnis zum Protreptikos (Diss. S. 53—56). Seinen Gründen für Poseidonios' Benützung kann ich hier noch einen weiteren hinzufügen. Galen spricht protr. X p. 14 Kaibel von der Gültigkeit sogen. Autoritätsbeweise: ὅλως μὲν οὖν ἐπὶ μάρτυρος οὐκ ἐβουλόμην κρίνεσθαι· ῥητορικὸν γὰρ τὸ τοιοῦτον μᾶλλον ἢ τιμῶντος ἀλήθειαν ἀνδρός· ὅμως δ' . . . ἠναγκάσθην κἀγὼ τούτους προχειρίσασθαι τοὺς μάρτυρας. . . . Das erinnert merkwürdig an Gal. de plac. Hipp. et Plat. p. 487 Müller: οὔτε γὰρ ἐν ἀρχῇ τῶν λόγων, ἀλλὰ ἐπειδὰν ἱκανῶς ἀποδείξῃ τις τὸ προκείμενον, ἀνεπίφθονον ἤδη καὶ τοὺς πρεσβυτέρους ἐπικαλεῖσθαι μαρτυρήσοντας οὔτε περὶ πραγμάτων ἀδήλων παντάπασιν, ἀλλὰ . . . ὡς καὶ Ποσειδώνιος εἶπεν. Da hier Galen Poseidonios zitiert, so ist es so gut wie sicher, daß er auch an der angeführten Stelle des Protreptikos in seinen Fußstapfen wandelt. Welche Schrift gerade für diese Stelle als Vorlage in Frage kommt, bleibt unsicher. In dem Werk de plac. Hipp. et Plat. ist περὶ παθῶν die Quelle; man kann darum entweder annehmen, daß Galen auch an unserer Stelle eine Reminiszenz daraus bringt oder daß eben Poseidonios auch im Protreptikos Gelegenheit hatte vom Wert der Autoritätsbeweise zu sprechen.

Auch Vitruv hat wahrscheinlich den Hauptinhalt seiner Proömien zum zweiten und sechsten Buch dem Protreptikos entliehen, was die engen Berührungen einerseits mit Sen. ep. 90, anderseits mit Galens Protreptikos (vgl. Rainfurts Diss. S. 54—55) nahelegen.

Die Frage, ob die Schriftsteller, denen wir die Gedanken des Poseidonios über das Jenseits verdanken, vom Protreptikos abhängig sind, hängt aufs innigste mit der anderen zusammen, welche Schrift des Poseidonios an der bekannten Stelle des Hieronymus ep. 60, 5 gemeint ist: Legimus Crantorem, cuius volumen ad confovendum dolorem suum secutus est Cicero; Platonis, Diogenis, Clitomachi, Carneadis, Posidonii ad sedandos luctus opuscula percurrimus, qui diversis aetatibus diversorum luctum vel libris vel epistolis mi-

esse puto' und S. 13: 'videmus eas prooemiorum partes, quae continentur . . . capitibus tertio et quarto, conscriptas esse ad exemplum historicorum priorum et oratorum more exornatas. A quibus separantur capita priora . . .' — S. 16 zitiert Wagner zum Beweis dafür, daß Seneca in der 92. Epistel aus dem Protreptikos schöpft, Bake S. 36 und Hartlich S. 284. An beiden Stellen ist aber nicht von der 92. Epistel die Rede, sondern von der 90.

nuere sunt conati, ut etiam si nostrum areret ingenium, de illorum posset fontibus irrigari. Es wird hier eine Schrift des Poseidonios angedeutet, in der Schmekel die προτρεπτικοί erkennen wollte (S. 14 Anm. 2). Er kam darauf offenbar durch Sen. ep. 95, 65: Posidonius non tantum praeceptionem ..., sed etiam suasionem et consolationem et exhortationem necessariam iudicat. Hier ist allerdings von der consolatio neben der exhortatio die Rede, aber daraus ist noch nicht zu entnehmen, daß die exhortationes d. h. die προτρεπτικοί eine consolatio enthielten. Das wäre also erst zu beweisen.[1]) Mit den Worten bei Seneca kann lediglich gesagt sein, daß Poseidonios moralische Einwirkung in vierfacher Hinsicht auf den Nächsten für notwendig hielt. Bakes Vermutung (S. 247), Hieronymus denke an das Werk περὶ παθῶν, ist ebenfalls möglich, aber erwiesen ist sie ebensowenig wie die Schmekels. Als Quelle für den Satz des Hieronymus bezeichnen Corssen[2]) und Buresch[3]) die Consolatio Ciceros; Cicero seinerseits aber folgt nach Corssen dem Poseidonios. Ihrer Ansicht schließt sich Pohlenz[4]) an und vermutet eine Schrift des Poseidonios, die speziell die consolatio zum Zweck hatte. Wenn wir uns die anderen von Hieronymus genannten Namen ansehen, so hat man sich bei Krantor an seine berühmte Schrift περὶ πένθους zu erinnern, über die jetzt Pohlenz a. a. O. S. 15 zu vergleichen ist. Bei Platon kann nur der Phaedo in Betracht kommen, schwerlich die Apologie. Bei dem Namen Diogenes kann entweder an den bekannten Kyniker aus Sinope gedacht werden, von dem uns Diog. Laert. VI 2, 80 ein Werk 'περὶ θανάτου' nennt, oder an Diogenes Babylonius, den Zeitgenossen des gleich darauf genannten Karneades. Eine Trostschrift des Karthagers Kleitomachos an seine gefangenen Landsleute erwähnt Cicero

---

[1]) Für den Zusammenhang zwischen consolatio und exhortatio im allgemeinen sind wohl die nachstehenden Parallelen von Interesse:

Lact. div. inst. III 18, 18.	Cic. Hort. 95.
Quid Cicerone faciemus? Qui cum in principio Consolationis suae dixisset luendorum scelerum causa nasci homines, iteravit id ipsum postea quasi obiurgans eum qui vitam non esse poenam putet.	... interpretes, qui nos ob aliqua scelera suscepta in vita superiore poenarum luendarum causa natos esse dixerunt ...

[2]) Rh. Mus. 36 (1881) S. 523.

[3]) Leipziger Studien 9 (1887) S. 48.

[4]) De Ciceronis Tusc. disp. S. 14.

Tusc. III 22, 54; sie wird wohl identisch sein mit der bei Hieronymus genannten. Daß Hieronymus auch den Karneades als Verfasser einer Trostschrift nennt, hat Hirzel veranlaßt den Kirchenvater der Lüge zu zeihen,[1]) weil das ganze Altertum keine Schriften des Karneades gekannt habe. Bei Diog. Laert. IV 9, 65 haben wir indes über Karneades die Nachricht: φέρονται δ' αὐτοῦ ἐπιστολαὶ πρὸς Ἀριαράθην τὸν Καππαδοκίας βασιλέα. Es gab also Briefe des Karneades. Einer von ihnen konnte sehr wohl eine Trostschrift sein. Hieronymus oder vielmehr dessen Gewährsmänner als Lügner anzusehen liegt somit kein Grund vor; im Gegenteil, die Ausdrucksweise 'vel libris vel epistolis' zeugt von Genauigkeit.

Wir kehren zu Poseidonios zurück. Ein Blick auf die anderen neben ihm genannten Autoren hat gezeigt, daß fast bei jedem an eine eigentliche Trostschrift zu denken ist. Mit Pohlenz das gleiche für Poseidonios anzunehmen ist die naheliegende Folgerung. Trotzdem bleibt zu erwägen, ob nicht auch der Protreptikos paramythetisch verwendet werden konnte. Wenn überhaupt, so konnte im Protreptikos nur ein Abschnitt consolatorisch wirksam sein, nämlich der den Hinweis auf das Leben im Jenseits enthielt. Damit aber kommen wir auf Nordens geistvolle Untersuchungen zu sprechen.

Norden hat die Vermutung aufgestellt, Poseidonios habe seine Lehre vom Leben der Seele nach dem Tode in einer Apokalypse niedergelegt, die vielleicht am Schluß seines Protreptikos gestanden habe und auf zwei Personen verteilt gewesen sei.[2]) Der Schluß der consolatio ad Marciam zeigt freilich, daß es wenigstens vorkam, daß eine solche Apokalypse nur von einer Person gegeben wurde: Cremutius Cordus erzählt hier allein vom Leben im Jenseits. Doch liegt hier der Fall schon wegen der Kürze anders.

Unsicher ist die Vermutung Nordens (S. 44—46), daß bei Poseidonios schon die Prophetie aus zwei Stücken bestanden habe, einem philosophisch-eschatologischen und einem persönlichen Teil, und daß durch die Benützung einer philosophischen und einer legendarischen Quelle bei Vergil die Dublette der Prophezeiung (VI 83 ff. und VI 890—892) hervorgerufen worden sei. Denn es enthält z. B. die Apokalypse am Schluß der Plutarchischen Schrift 'de facie in orbe lunae'

---

[1]) Unt. III S. 351.

[2]) Verg. Aen. VI S. 22 u. 42—44.

gar nichts Persönliches. Wenn anderseits Vergil wirklich erst später sich entschlossen hätte den persönlichen Teil der Sibylle zuzuweisen, wie Norden annimmt, so wäre es doch auffällig, daß der persönliche Teil an der einen Stelle nur 3, an der anderen aber 15 Verse umfaßt. Es wird in den Versen 890—892 weder eine eigentliche Dublette zu der Prophetie der Sibylle noch ein Irrtum Vergils gesehen werden müssen. Die Sibylle verkündet dem Aeneas seine Schicksale; daß hernach Anchises mit kurzen Worten darauf zurückkommt, ist bei dem Vater ganz natürlich.

Sicher scheint, daß in der Apokalypse irgend eine Person redend eingeführt wurde, die von den Dingen im Jenseits erzählte.[1])

Es ist vielleicht kein Zufall, sondern Anschluß an die heidnischen Protreptikoi, daß auch im Protr. des Clemens Alexandrinus und zwar im Schlußkapitel einzelne apokalyptische Gedanken aus christlicher Vorstellung gebracht werden, mit denen hier der gleiche Zweck verfolgt wird wie dort: Abwendung vom Irdischen, Auffassung des Lebens als einer Vorbereitung für das Jenseits. Vgl. die Worte: πάριθι τὴν ἡδονήν (S. 83, 21 Stählin) — καὶ τοῖς λιμέσι καθορμίσει τῶν οὐρανῶν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· τότε μου κατοπτεύσεις τὸν θεὸν καὶ τοῖς ἁγίοις ἐκείνοις τελεσθήσῃ μυστηρίοις καὶ τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀπολαύσεις ἀποκεκρυμμένων, τῶν ἐμοὶ τετηρημένων, ἃ οὔτε οὖς ἤκουσεν οὔτε ἐπὶ καρδίαν ἀνέβη τινός (S. 83, 26—30). — Δείξω σοι τὸν λόγον καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια κατὰ τὴν σὴν διηγούμενος εἰκόνα. ὅρος ἐστὶ τοῦτο θεῷ πεφιλημένον κ. τ. λ. (S. 84, 6 ff.). Nicht unerwähnt möchte ich lassen, daß im gleichen Kapitel (S. 84, 32—85, 16) Christi Worte, in denen er den Gläubigen die ewige Seligkeit verheißt, in direkter Rede vorgebracht werden; auch das vielleicht nicht ohne antikes Vorbild.

Unsicher aber bleibt, ob Poseidonios gerade im Protreptikos die Seelenwanderungslehre so ausführlich behandelte wie Badstübner und Norden annehmen. Denn die analogen Stellen in den anderen Protreptikoi berühren diese Materie nur sehr summarisch. Als Endergebnis ist also wohl folgendes anzusehen:

1. Poseidonios brachte in seiner Ermahnungsschrift den apokalyptischen Topos, dem jedenfalls auch eine consolatorische Wirkung nicht abgesprochen werden kann.

---

[1]) Vgl. auch Badstübner S. 3.

2. Die Möglichkeit, daß Poseidonios diesen Topos ausführlicher gestaltete als andere Protreptikosschreiber, ist zuzugeben; sicher ist es nicht.

Wenn nun Poseidonios eine Trostschrift mit Gedanken über das Jenseits geschrieben und auch im Protreptikos einen ähnlichen Abschnitt gebracht hat, wenn zudem noch verschiedene Titel seiner Schriften einen Abschnitt solchen Inhalts nicht ausgeschlossen erscheinen lassen, so stellt sich die Frage, welche Schrift die beim Kapitel 'Die Verklärung im Jenseits' von uns verwendeten Schriftsteller benützt haben, als eine kaum entscheidbare heraus. Wir müssen uns darum hier mit der Aufdeckung von Poseidonios' Spuren im allgemeinen begnügen, mag auch gelegentlich und nebenbei die eine oder andere Schrift von einem Gelehrten genannt worden sein.

Die Beziehungen des Poseidonischen Protreptikos oder richtiger der protreptischen Gedanken des Poseidonios zu den anderen Protreptikoi sind in dieser Untersuchung ständig berührt worden. Wie sonst, so vertritt Poseidonios hier ganz besonders nicht den Standpunkt des exklusiven Stoikers, sondern den des zwischen den Systemen vermittelnden Philosophen. Man soll sich wegen der Verschiedenheit der Schulen nicht vom philosophischen Studium abhalten lassen, war ja einer der leitenden Gedanken. Darum kann es uns nicht verwundern, wenn wir gerade hier nicht nur Spuren platonischen und peripatetischen, sondern auch pythagoreischen und sophistisch-epikureischen Einflusses begegneten.

IV. Titel, Umfang, Abfassungszeit, Stil und litterarische Form.

In der vorliegenden Abhandlung ist die uns beschäftigende Schrift meist kurz als Protreptikos bezeichnet worden. Diogenes Laertios zitiert indes an den zwei angeführten Stellen (VII 1, 91 und VII 1, 129) 'ἐν τοῖς προτρεπτικοῖς'. Es fragt sich daher, ob der Titel 'προτρεπτικοί' oder 'προτρεπτικά' gelautet hat. Bake (S. 245) und Karl Müller (FHG III S. 249) haben sich für den letzteren entschieden, mit Unrecht, wie Hirzel[1]) gezeigt hat, unter Beiziehung einer anderen Stelle des Diogenes (VII 1, 36): im Schriftenverzeichnis des Persaios

[1]) Unt. III S. 349 Anm. 1.

werden 'προτρεπτικοί' aufgeführt d. h. προτρεπτικοὶ λόγοι, wie aus Platon zu ersehen ist (Euthyd. 282 D). Προτρεπτικά hingegen bedeutet einzelnes, was protreptische Kraft hat.[1])

Über die Zahl der Bücher des Protreptikos wissen wir nichts. Daß die Protreptikoi bisweilen mehrere Bücher umfaßten, beweist Plutarch, der das 3. Buch von Chrysipps 'Protreptikoi' erwähnt (de Stoic. rep. XVII 1041 E). Doch ist zu vermuten, daß Poseidonios' Protreptikos nur ein Buch enthielt, da Diogenes Laertios bei einem Werk von mehreren Büchern auch sonst und insbesondere bei Poseidonios die Nummer des Buches beizufügen pflegt.

Über die Abfassungszeit des Protreptikos ist gleichfalls nichts überliefert. Nicht einmal ein Anhaltspunkt zu einer Vermutung ist gegeben.

Die Diktion einer exhortatorischen Schrift muß etwas Packendes und Zündendes haben, wenn anders sie ihr Ziel erreichen will. Darauf zielt Seneca ep. 38, 1 ab: Aliquando utendum est et illis, ut ita dicam, contionibus, ubi qui dubitat, impellendus est. Man kann von vorneherein nicht im Zweifel sein, daß Poseidonios in seinem Protreptikos dieser Anforderung vollauf entsprochen hat, wenn man sich an die oft zitierten Worte Strabons (III 147) erinnert: Ποσειδώνιος δὲ τὸ πλῆθος τῶν μετάλλων ἐπαινῶν καὶ τὴν ἀρετὴν οὐκ ἀπέχεται τῆς συνήθους ῥητορείας, ἀλλὰ συνενθουσιᾷ ταῖς ὑπερβολαῖς. Wenn Poseidonios schon bei derartigen Stoffen einen höheren Schwung in der Ausdrucksweise sich nicht versagen konnte, so dürfen wir daraus doch sicher schließen, daß er erst recht seinen Protreptikos, wo es sich um die Philosophie, das Wissen von den göttlichen und menschlichen Dingen, handelte, in erhabener, begeisterter und begeisternder Sprache geschrieben hat. Übrigens geht es aus Sen. ep. 90, 20 klar hervor: Incredibile est, mi Lucili, quam facile etiam magnos viros dulcedo orationis abducat ‹a› vero; ferner § 21: Transit deinde ad agricolas nec minus facunde describit proscissum aratro solum et iteratum . . . . Die etwas weitläufige, rhetorische Art des Poseidonios zeigt sich auch in den Zitaten bei Seneca (ep. 90, 21—23). Und da, wo sich Cicero in den Tusculanen zu besonderem Schwung erhebt, lesen wir in Wahrheit die Sprache des Poseidonios (vgl. Tusc. V 2, 5). Was dem Poseidonischen

[1]) Vgl. auch Stob. Anth. II p. 40 W.; der falsche Titel προτρεπτικά auch bei Burgess, epideictic literature. University of Chicago Studies in Classical Philology 3 (1902) S. 253.

Stil überhaupt eigen ist, wird wohl auch im Protreptikos nicht gefehlt haben: Anführung von Dichterversen, Erzählung alter Geschichten, Verwendung von Bildern und Vergleichen, von Wort- und Satzfiguren.[1]) Aus den besprochenen Partien erinnere ich an die kleine Geschichte von Pythagoras (Cic. Tusc. V 3, 8—9) und an die andere von Aristipp (Gal. protr. V und Vitr. VI proöm.). Vielleicht ist auf Poseidonios' Form Kleanthes nicht ohne Einfluß gewesen, mit dem er ja auch sonst manches gemein hat.[2])

Man kann an der Frage nicht vorübergehen, ob der Protreptikos des Poseidonios ein Dialog gewesen ist. An und für sich ist der Dialog für einen Protreptikos nicht ungeeignet. Das zeigt nicht nur der Platonische Protreptikos im Euthydem, sondern auch der Ciceronische Hortensius. Daß Aristoteles' Protreptikos dialogische Einkleidung gehabt hat, ist zum mindesten sehr wahrscheinlich.[3]) Allein daraus folgern zu wollen, daß auch Poseidonios seinem Protreptikos die dialogische Form gegeben hat, sind wir nicht berechtigt. Denn erstens ist uns in den Protreptikosfragmenten kein Anzeichen eines Dialogs erhalten; zweitens ist uns auch aus der Zahl der übrigen Bücher des Poseidonios kein Dialog bekannt; endlich scheinen die Stoiker überhaupt nur sehr selten den Dialog verwendet zu haben.[4]) Zudem gibt es ja Protreptikoi in nichtdialogischer Form; erinnert sei an Jamblich. Es ist vielleicht erlaubt für den Poseidonischen Protreptikos die Form der Diatribe im Sinne eines moralphilosophischen Traktats anzunehmen, die sich bei Kynikern wie Stoikern außerordentlicher Beliebtheit erfreute.[5])

---

[1]) Vgl. Gal. de plac. Hipp. et Plat. S. 372 und 487 Müller; ferner Bake S. 30 ff.; Hirzel, Unt. II S. 269 ff.; Zimmermann, Hermes 23 (1888) S. 103 ff.; Schmekel S. 454 Anm. 1; C. Wachsmuth, Einleitung in das Studium der alten Geschichte S. 651, 654; Norden, Antike Kunstprosa I S. 154 Anm. 1; Ed. Martini, Lucubrationes Pos. I. Philol.-hist. Beiträge C. Wachsmuth zum 60. Geburtstag überreicht, S. 155 ff.; Max Arnold, Quaest. Pos. (spec. I), Leipz. Diss. 1903 S. 57 ff.; W. Capelle, N. Jahrbücher f. d. klass. Alt. 15 (1905) S. 564 ff.

[2]) Vgl. Schmekel S. 381 ff.; Hirzel Unt. II S. 138, 353; Hartlich S. 277.

[3]) So Usener, Rh. Mus. 28 (1873) S. 396 Anm. 3; Hartlich S. 270; V. Rose, Arist. pseudep. S. 68 u. Arist. fr. S. 56. Widersprochen hat Hirzel, Hermes 10 (1876) S. 61 ff.

[4]) Vgl. Hirzel, Dialog I S. 365 ff., 415 ff.; II S. 215 Anm. 2.

[5]) Vgl. Hirzel, Dialog II S. 33; Wendland, Hell.-röm. Kultur S. 39 ff.

Stellenregister.

Achilles I S. 30 Maß: 48.
Aetna 364—366: 28.
Anecdota Graeca ed Bekker S. 744: 22.
Apollodorus III 15, 9: 18.
Aristoteles Eth. Nic. 1103a 14 ff.: 16; 1179b 26: 46. De mundo 391a: 51, 53, 64; 397a 5—17: 55; 399b 14—19: 29. De part. an. 687a 23: 42. Protr. fr. 51 Rose: 12, 16; 52: 15, 31; 53: 16, 19, 27; 55—57: 34; 58: 31, 62; 59: 34, 38—39; 61: 47.
Asclepius in Aristot. metaph. ed Hayduck. Comm. in Aristot. Graeca VI, 2 S. 114, 26—27: 31.
Athenaeus VI 233e: 28.
Augustinus contra Acad. I 5: 34. De civ. dei XXI 13: 57.
Boethius cons. phil. II 5: 34; II 7: 34; III 2: 38—39; III 3—8: 34; III 4: 39; III 6: 39; III 8: 40, 49; V 5: 49. Differ. top. II, opp. ed. Basil. 1570 S. 866—867: 42.
Cebes tab. XX 3: 60.
Chrysippus, Arnim III N. 69 S. 17: 34 bis 35.
Cicero Acad. I 2, 7: 21; II 10, 31: 11. De div. I 23, 46: 26; I 55, 125: 44, 62; I 57, 130: 26. De fin. IV 3, 6: 13. Hort. fr. 4 Müller: 12—13; 8: 12; 12: 16; 23—24: 45—46; 30: 16; 32: 16, 19, 25—26, 62; 33: 61; 36 bis 37: 34; 41: 32; 44: 32; 50: 17, 31; 53: 47, 49; 55—56: 16; 64: 60, 62; 67: 62; 69: 48; 73—74: 34; 76: 17, 34, 39; 79: 39; 80: 34; 81: 34, 47; 87: 34, 38; 93: 32; 95: 47—48, 51—52, 66; 96: 47—48; 97: 48—50, 55; 98: 16; 103: 53; 93 Baiter: 47; das im Arch. f. Gesch. d. Philos. 1 (1888) S. 486 mitgeteilte Frgm.: 42. De inv. I 2, 2—3: 29. De legg. I 8, 26: 29. De nat. deor. I 13, 34: 26; II 56, 140: 49. De off. II 2, 5 ff.: 42, 54. De or. I 8, 33; I 9, 35—36; III 15, 56; III 16, 60: 29. De rep. I 17, 26: 38; III 2, 3: 22, 29; VI 1, 1: 61; VI 13, 13: 59; VI 14, 14: 57; VI 15, 15: 56; VI 16, 16: 58—59; VI 18, 18: 58; VI 19, 20: 59; VI 24, 26: 48; VI 26, 29: 57—58. Pro Sestio 42, 91: 29. Tusc. I 18, 42: 57; I 19, 43: 57—58; I 19, 44: 56; I 25, 62: 22—23, 25, 61; I 26, 64: 21, 23; I 28, 68: 54; I 29, 71: 56; I 30, 72: 57—58; I 30, 74: 47; I 31, 75: 57; II 4, 11—12: 33; II 5, 12: 33; II 21, 47: 38; II 25, 61: 35—36; III 22, 54: 67; III 28, 69: 27; V 2, 5: 21, 54, 61, 70; V 2, 6: 25, 61; V 3, 7: 25—26, 62; V 3, 8: 26, 71; V 4, 10: 27; V 24, 68 ff.: 32, 44, 62. Frgm. inc. 14 Baiter: 21.
Clemens Alex. protr. X S. 72 Stählin, S. 76; XI S. 79—80: 13; XII S. 83 bis 85: 68; XII S. 85: 13. Strom. II 21 S. 183, 10—12 St.: 36.
Cleomedes I 6 S. 58 ff. Ziegler: 54.
Commenta Bern. Luc. IX 1 ff. S. 289 ff. Usener: 57—58; IX 578 S. 305: 5.
Critias fr. 1 Nauck² S. 771: 31.
Diodorus II 30: 27; IV 76: 18—19.
Diogenes Laert. IV 65: 67; VI 80: 66;

VII 36: 7, 69; VII 40—41: 43; VII 91: 7, 15, 69; VII 103: 36; VII 128: 36; VII 129: 8, 10—11, 69; VII 157: 56; VII 175: 7; IX 83: 9; IX 88: 8—9; IX 104: 11.
Epictetus diss. II 26, 4; III 22—23: 34.
Epicurea fr. 471, 494, 496: 37.
Firmicus Maternus math. VIII praef.: 48 ff.
Galenus de plac. Hipp. et Plat. S. 372 Müller: 71; 446: 15; 448: 51; 457: 38, 41, 56; 487: 65, 71. Protr. I S. 1 Kaibel: 18, 47, 53; I S. 2: 34, 53; II S. 2: 53; II—VIII S. 2—11: 34; III S. 3: 60; V S. 5: 41, 71; VII S. 7: 38—39; VIII S. 9: 39—40, 47; IX S. 12: 34, 40, 53; X S. 14: 65; XIV S. 22: 45.
Grattius Cyn. 2—9: 29.
Gregorius Thaum. paneg. in Orig. VI 75—77 S. 15 Koetschau: 13; VI 76: 39, 53.
Heraclitus fr. 10 Diels: 18.
Hieronymus ep. 60, 5: 65.
Horatius ars poet. 396—399: 29.
Hyginus fab. 39, 274: 18.
Jamblichus protr. II S. 10 Pistelli: 45, 47; III S. 15—16: 55; IV S. 19—20: 42; V S. 27: 47; V S. 28: 34, 39; V S. 31: 52—53; V S. 34: 47; V S. 36: 34; VI S. 37 ff.: 15—16; VI S. 40: 42; VII S. 41: 16, 31, 47; VII S. 43: 31, 53; VIII S. 47: 38, 52; VIII S. 48: 47; IX S. 51: 47; IX S. 53: 62; X S. 54: 16; XI S. 56 bis 59: 31; XII S. 60: 55; XIII S. 61 ff.: 47; XIII S. 70: 55; XIV S. 72: 20; XIV S. 76: 47; XIX S. 90 ff.: 39—40; XX S. 93: 12—13; XXI S. 115: 47.
Isocrates III 5—6: 31.
Justinus I 1: 27.
Lactantius div. inst. III 15, 9; III 15, 11: 33; III 18, 18: 66; VII 20, 8—10: 56—57.
Livius XLV 29, 11: 17.
Lucanus IX 1 ff.: 57.
Lucretius I 897 ff.: 28; V 1096 ff.: 28; V 1239—1242: 27—28; VI 150 ff.: 28.
Manilius I prooemium: 21—23, 62—64; I 247—254: 55; I 478 ff.: 55; I 852 ff.: 17; II 60 ff.: 55; II 115—116: 50; II 122 ff.: 50; IV 1—11: 37; IV 886 ff.: 48—49; IV 902—905: 22.
Ovidius fast. IV 805 ff.: 29; met. VIII 236 ff.: 18.
Philo de op. m. 144, 148, 150 Wendland: 29.
Philolaus fr. 14 Diels: 52.
Plato apol. 40 C ff.: 50. Clit. 407 B: 34; 407 E, 408 A: 47. Epin. 974 E—975 E: 30. Euthyd. 273 D, 274 E, 275 A, 278 D: 7; 278 E—282 D: 34; 282 B ff.: 7; 282 C—D: 15; 282 D: 35, 70; 288 D: 42; 288 D—292: 34. Gorg. 497 E: 47. Menex. 247 B: 39—40. Meno, initium: 7. Phaedo 64 B: 47; 107 B ff.: 55. Protag. 321 C: 42; 322 A: 31. De rep. IX 589 B: 53. Tim. 47 B: 21.
Plutarchus mor. 5 D: 34; 25 B: 8; 415 B bis C: 57; 544 E: 31; 592 B—C, 943 C bis D: 57; 1041 E: 70.
(Ps.—) Probus S. 12 Keil: 57.
Proclus comm. in Eucl. S. 25 Friedlein: 31; S. 29: 16.
Quintilianus inst. or. II 16, 9: 29; II 16, 16: 18.
Sallustius Cat. 1, 1 ff.: 48; 4, 1: 64. Iug. 1, 3 ff.: 48—49; 1, 5: 64; 4, 5: 64.
Scholia Dion. Thrac. S. 112 Hilgard: 45.
Seneca cons. ad Marc. XXV 1: 56—57; XXIV 5: 57. Ep. 9, 13—14: 36; 12, 6: 57; 20, 2: 34; 31, 10—11: 41; 38, 1: 70; 41, 4 ff.: 48; 41, 7—8: 41; 41, 8: 48; 44, 1: 48; 64, 7 ff.: 20; 65, 16 ff.: 54; 71, 6: 48; 76, 9—10: 41; 78, 28: 54; 79, 12: 54; 84, 11: 41; 87, 31: 35, 60; 87, 35: 35—36, 48; 87, 38—39: 60; 88, 1: 46; 88, 2: 60; 88, 9: 45; 88, 18: 45; 88, 20: 46; 88, 21—24: 45, 60; 88, 24: 43—44; 88, 33—35: 44; 89, 5: 42; 89, 13: 16; 90: 15—23, 25, 27 bis

28, 30—32, 34—36, 42—43, 49, 59 bis 61, 63, 65, 70; 92: 61; 92, 3: 48; 92, 6 ff.: 37—38; 92, 8: 50; 92, 10: 13, 50; 92, 27: 41, 48; 92, 30: 48—49; 92, 31—33: 49; 94: 13; 94, 1; 94, 8: 12; 94, 21: 12—13; 95: 13; 95, 1: 12; 95, 34: 12—13; 95, 65: 12, 66; 104, 16: 20; 104, 21—22: 20; 104, 22: 5; 108, 36—37: 34; 108, 38: 5; 123, 16: 38; 124, 13 ff.: 41; 124, 22 ff.: 40—41. Exhort. fr. 15 Haase: 47; 17: 33—34, 42; 18: 32—33; 21: 16, 19; 23: 15; 24: 47. Nat. quaest. prol.: 43, 53—54.

Servius in Aen. VI 14: 18; VI 127, 887: 57.

Sextus Empiricus PH I 13—20: 10; I 19: 11; I 23: 10; I 26: 9; I 37: 9; I 79: 9; I 85: 9—10; I 88: 10; I 145; I 163: 9; I 164: 8—9; I 165: 9; I 226: 10. Adv. math. VII 19: 43, 62; VII 93: 50; IX 71; IX 73: 57. Adv. phys. I 13: 25, 42.

Sophodes El. 132—133: 8.

Stobaeus Anth. II S. 40 W.: 13—14, 70.

Strabo II 94: 54; III 147: 17, 70.

Tertullianus de anima 54: 57.

Themistius or. 34, 2: 34; 34, 4: 16; 307 a, 308 d—309 a: 34.

Trebellius Pollio, Gallien. 20, 1: 12.

Valerius Maximus IX 1, 1: 17.

Vergilius Aen. VI 83 ff.: 67—68; VI 730 ff.: 56—57; VIII 319 ff.: 29.

Vitruvius II prooemium: 65; II 1, 1: 21, 28; II 1, 1—7: 29; VI prooemium: 65, 71; VI 131: 41; VI 132, 4: 47.

Inhaltsübersicht.

Einleitung . . . . . 5—6

I. Die direkt bezeugten Fragmente des Protreptikos . . . . . 7—11

1. Von der Lehrbarkeit der Tugend 7
2. Über die falsche Anschauung der Skeptiker von der Philosophie . . . . . 8—11

II. Τόποι προτρεπτικοί in den Fragmenten des Poseidonios und bei den von ihm abhängigen Sehriftstellern . . . . . 11—59

A. Erledigung der obwaltenden Bedenken und gegnerischen Einwürfe . . . . . 15—34

1. Ist die Philosophie möglich? . . . . . 15—16
2. Ist die Philosophie notwendig? 16
3. Hat man nicht in den Anfängen der Kultur ohne die Philosophie gelebt? . . . . . 16—31
4. Ist die Philosophie von Wert, auch wenn sie keinen praktischen Nutzen bringt? . . . . . 31—32
5. Ist nicht zwischen Leben und Lehre der Philosophen ein großer Gegensatz? . . . . . 32—34

B. Positiv — hintreibende Gründe . . . . . 34—59

1. Die Philosophie als einziger Weg zum Glück im Leben: Vergleich mit anderen Gütern . . . . . 34—42
2. Die Definition der Philosophie und ihrer einzelnen Aufgaben oder Teile . . . . . 42—44
3. Das Verhältnis der Philosophie zu den übrigen Wissenschaften und Künsten . . . . . 45—47
4. Die Ableitung der Philosophie aus dem tiefer verstandenen Wesen des Menschen und ihre daher stammende Erhabenheit 47—55
5. Die Verherrlichung im Jenseits . . . . . 55—59

III. Die Frage der Herkunft der behandelten Stellen aus dem Protreptikos . . . . . 59—69

IV. Titel, Umfang, Abfassungszeit, Stil und litterarische Form . 69—71

Stellenregister . . . . . 72—74

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
- 2-month loans may be renewed by calling (510) 642-6753
- 1-year loans may be recharged by bringing books to NRLF
- Renewals and recharges may be made 4 days prior to due date.

DUE AS STAMPED BELOW

MAR 1 0 2002

NOV 2 0 2004

12,000 (11/95)

Pamphlet
Binder
Gaylord Bros.
Makers
Syracuse, N. Y.
PAT. JAN 21, 1908

YC 002

560303

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY